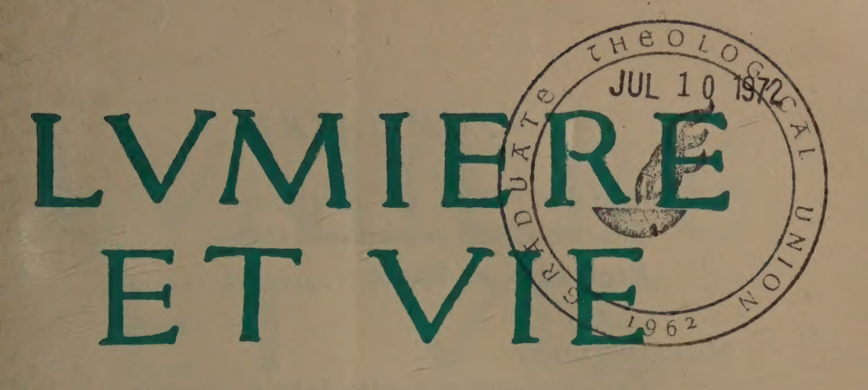


La sexualité en procès

M. COLIN
Conditions nouvelles de la vie sexuelle

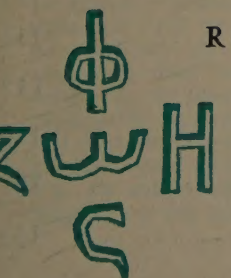
P. CUNY
Aspects socio-culturels de la sexualité

Dr Ch.-H. NODET
Sexualité en mutation et psychanalyse

H. MALDINEY
Erotisme et création artistique

F. CHIRPAZ
Approche philosophique

C. DUQUOC
Réflexion théologique



97

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LES LIVRES

LVMIERE
ET VIE

Tome XIX Mars-Mai 1970 N° 97

Ensemble, pour une nouvelle étape

Il y a plusieurs mois, le comité de rédaction de Lumière et Vie **faisait parvenir à tous les abonnés un questionnaire dans le but d'amorcer avec eux un dialogue et de mieux orienter la revue selon leurs aspirations et les besoins de notre temps. Nous remercions vivement tous ceux qui nous ont fait l'amitié de répondre. Ils ont été suffisamment nombreux et divers pour que leurs réactions soient une source sérieuse de renseignements sur l'ensemble de nos abonnés. Il est normal que nous répondions à notre tour en faisant connaître, dans ses grandes lignes, les résultats de cette consultation ainsi que les conclusions pratiques que nous en avons tirées pour mieux accomplir la tâche qui est la nôtre.**

***

LES REPONSES DE NOS LECTEURS

Quelle image les lecteurs se font-ils de la revue ? A une immense majorité, ils caractérisent Lumière et Vie **par les trois traits suivants : il s'agit d'une revue théologique, proche des questions de notre temps et soucieuse de donner une formation. Ces caractéristiques correspondent d'ailleurs à ce que les lecteurs actuels attendent de la revue : pour eux,** Lumière et Vie **se trouve orientée dans une voie qui est la bonne. Encore majoritaires, bien que moins nombreux, sont ceux qui jugent la revue engagée dans une ligne cohérente. Il convient également d'indiquer qu'une minorité non négligeable estime que** Lumière et Vie **est insuffisamment ouverte à la diversité des opinions. Enfin, nos lecteurs se partagent en deux groupes égaux au sujet du caractère pastoral de la revue : pour les uns, cet aspect n'est pas assez marqué et devrait donc être développé ; pour les autres, il paraît satisfaisant.**

Pour répondre aux aspirations qui sont explicitement formulées par nos lecteurs, il apparaît que Lumière et Vie doit être une revue de réflexion, orientée dans le sens de la recherche, tout en évitant une technicité réservée à quelques initiés et une simplification naïve des questions étudiées. On aimerait qu'elle réponde aux problèmes posés à la foi par la mutation actuelle de l'humanité. Il lui est demandé de fournir les moyens de porter un véritable jugement chrétien sur les grandes questions présentes. Selon leurs propres déclarations, les lecteurs n'attendent pas de nous des réponses toutes faites, une adaptation forcée à des modes passagères ou une volonté d'interpréter à tout prix l'actualité. Ils nous demandent surtout de ne pas esquiver les vraies questions, de les traiter d'une manière suffisamment réflexive pour qu'un éclairage véritable leur soit donné, de faire preuve de liberté dans cette entreprise de recherche et, enfin, de maintenir l'exigence intellectuelle dont la revue, selon eux, a su faire preuve jusqu'à présent. Ils souhaitent également que plus d'informations leur soient données sur les grands débats théologiques actuels.

La formule présente, qui consiste à publier des cahiers centrés sur un thème, est jugée satisfaisante. Plusieurs souhaitent cependant que les articles, sans rien perdre de leur rigueur, soient plus simples et davantage liés les uns aux autres. Un souci pédagogique plus grand nous est donc demandé. Cet effort apparaît tout particulièrement requis pour que la revue ait plus de rayonnement.

RECHERCHES ET PROJETS

L'ensemble des réponses que nous avons reçues constituent pour nous un encouragement autant qu'une exigence d'approfondissement. Elles ont largement contribué à nourrir notre réflexion au cours de séances de travail consacrées à l'orientation de la revue. C'est ainsi qu'un certain nombre d'améliorations ont été décidées.

Qu'il soit clair, tout d'abord, que notre effort a fondamentalement pour but de développer les trois qualités essentielles que nos lecteurs, avec la plus grande unanimité, reconnaissent à la revue et apprécient en elle : Lumière et Vie entend rester une revue théologique, proche des questions de notre temps et soucieuse de donner une formation.

Il nous est apparu qu'une des conditions à remplir pour renforcer une telle orientation était de procéder à un éclairage plus approfondi des questions réelles de l'homme d'aujourd'hui. C'est là, en quelque sorte, le préalable indispensable à toute théologie vivante, le premier moment de son élaboration. La théologie n'est pas un savoir qui pourrait être constitué antérieurement à la connaissance de l'homme historique. Mais il n'est pas possible d'acquérir une telle connaissance sans faire de nos jours appel à l'apport — encore incertain sans doute, mais déjà indispensable — des sciences humaines. Pour sa part, la théologie ne peut ignorer l'existence de ces nouvelles disciplines. Il est particulièrement dif-

ficile de préciser le type de rapport qu'elle doit entretenir avec ces sciences ainsi que de mesurer l'ampleur des questions que celles-ci peuvent lui poser. Du moins faut-il tenter d'avancer sur cette voie, dans un esprit de recherche et de loyauté intellectuelle. C'est pourquoi nous ferons effort pour accorder une place plus importante à ces modes nouveaux de connaissance et pour que le discours théologique mis en œuvre ne leur soit pas simplement juxtaposé.

La réflexion théologique doit également faire appel à une approche critique de l'existence humaine. Il s'agit de discerner, par delà les problèmes les plus immédiats, les véritables enjeux. Seule une étude réflexive peut permettre d'avancer sur une telle voie. Cette tâche, que les sciences humaines ne sauraient suffire à accomplir, est aussi nécessaire à la théologie que l'oxygène l'est à un organisme vivant.

Il nous faut consentir à suivre un tel cheminement si nous voulons que le discours théologique soit réellement en mesure d'éclairer l'existence de l'homme à la lumière de la foi, de lui manifester le visage de Dieu révélé en Jésus-Christ et d'avoir une signification pour la pratique quotidienne. A l'inverse d'une méthode déductive d'enseignement, Lumière et Vie entend donc suivre une méthode inductive de réflexion. C'est en essayant d'être fidèle à cette ligne, qui ne fait que renforcer celle esquissée dans les derniers cahiers, que nous serons au service de l'Evangile dans l'actualité de notre temps.

Il est également souhaitable que puisse être atteinte une plus grande unité à l'intérieur de chaque numéro et, surtout, que les différents apports puissent être recueillis dans une réflexion théologique cohérente. On ne peut pas demander à une revue qui, par définition, fait appel à divers auteurs, de témoigner de la même unité de méthode et de pensée qu'on est en droit d'attendre d'un ouvrage personnel ou d'une étude résultant d'un long travail collectif. La diversité des points de vue est une richesse qui peut contribuer à l'intérêt que suscite une revue. Il faut cependant que cette diversité soit maintenue dans les limites qu'impose une ligne de recherche suffisamment homogène. Dans la mesure de ses possibilités, le nouveau comité de rédaction prendra en charge la réflexion théologique (ce qui ne signifie pas nécessairement la rédaction même des articles) et, de toute façon, s'efforcera d'assurer une plus grande unité de méthode et de recherche aussi bien à l'intérieur d'un numéro qu'au niveau de l'ensemble des cahiers.

Pour répondre à un besoin d'information qui se fait de plus en plus sentir, Lumière et Vie inaugurera, avant la fin de cette année, une série de chroniques de livres consacrées aux diverses disciplines théologiques et aux « sciences annexes » de la théologie. Nous espérons ainsi que nos lecteurs pourront, en Ecriture Sainte aussi bien qu'en histoire de l'Eglise, en théologie dogmatique aussi bien qu'en œcuménisme, prendre connaissance des recherches qui sont en cours, des certitudes nouvelles acquises, des principales

opinions émises, en un mot, des tendances générales qui sont à l'œuvre dans tel ou tel secteur. En un temps où les spécialisations sont de plus en plus poussées, il est indispensable qu'un minimum d'information honnête, dépouillée de toute technicité inutile, à la fois sélective et critique, soit offerte aux non-spécialistes de la théologie.

Il convient enfin de signaler que l'équipe de rédaction comprend désormais des laïcs, un prêtre séculier, un pasteur de l'Eglise Réformée et un groupe de dominicains. Cette équipe fait elle-même partie d'un comité plus vaste réunissant une trentaine de personnes et dont la tâche essentielle consiste à déterminer les orientations générales de Lumière et Vie et d'apprécier, de façon régulière, le travail accompli par l'équipe de rédaction. Mais il est évident que cette nouvelle organisation n'a de sens que dans la mesure où elle est en communication avec l'ensemble plus vaste que forment nos lecteurs. Nous souhaitons qu'un dialogue permanent, dont l'initiative appartient autant aux uns qu'aux autres, s'instaure entre tous.

*
* *

Vous avez joué un rôle important dans l'élaboration des projets qui ont été finalement décidés. Votre rôle demeure entier pour que ces projets puissent être réalisés. Vos critiques et vos encouragements nous seront utiles au fur et à mesure que paraîtront les prochains cahiers. Nous espérons que vous saurez nous en faire largement part.

Il n'est pas possible de terminer cette brève présentation sans exprimer la reconnaissance de tous envers le Père René Beaupère qui, pendant douze années consécutives, a su animer Lumière et Vie avec compétence et générosité. C'est avec joie que nous le comptons toujours parmi nos collaborateurs pour cette nouvelle étape.

LUMIERE ET VIE

Répression et liberté

Il serait certainement illusoire de penser que la sexualité possède une importance plus considérable pour l'homme d'aujourd'hui que ce n'était le cas hier. Du moins, si l'on parle de la sexualité vécue et non pas de la reconnaissance par l'homme des questions qu'elle fait naître. Après une trop longue période d'éducation répressive, de silence réprobateur ou de propos cachés, nos sociétés tirent la sexualité de sa vie clandestine pour en faire l'objet d'études savantes, de débats publics et même, quelques fois, d'expositions photographiques. Maudite par les uns, célébrée par les autres, son procès se déroule en plein jour dans un étrange mélange de propos sérieux et d'affirmations gratuites.

La libération de l'homme — que tout le monde désire, évidemment ! — implique aux yeux d'un nombre croissant de personnes une véritable « révolution sexuelle » qui doit aller de pair avec la transformation socio-politique de nos sociétés. Pour que l'avenir puisse être effectivement nouveau, il faut l'anticiper aujourd'hui, dans toute la mesure du possible, par la pratique d'une sexualité sans contrainte, et le préparer par la lutte contre tous les oppresseurs : « Embrasse ton amour sans lâcher tout fusil ». C'était l'espoir d'un instant, car la conquête d'une vraie liberté, qu'elle soit sexuelle, sociale ou politique, est œuvre de longue haleine. La suppression des tabous et des puissances dominantes, alors même qu'elle se réaliserait sans tarder, ne ferait pas surgir un homme soudainement libre ! Le pouvoir séducteur des utopies est celui des personnages de rêve : la réalité est amère lorsqu'ils ont disparu.

Il serait également vain d'imaginer l'avenir comme la simple répétition de ce qui fut dans le passé. La sexualité est trop souvent interprétée en terme de destin, comme si la liberté humaine n'avait en elle aucune part. En réalité, le destin n'est pas fait de ce qui est devant nous mais de ce que nous avons été jusqu'à présent et que nul ne peut changer. La chance offerte à notre liberté ne peut se trouver que dans notre avenir. Le fatalisme que manifeste la répression sexuelle et l'utopie dont témoigne une sexualité qui se veut pur lyrisme ne sont que deux formes inversées d'une même soumission à la sexualité vécue comme destin.

Pour éviter de tels écueils, sans pour autant renoncer à changer l'avenir, il faut prendre le temps de mesurer l'ampleur de la question et la gravité de l'enjeu. Tel est le but poursuivi dans ces pages. L'avènement d'un homme libre est un projet digne de susciter nos forces, mais il importe de dépasser le temps des slogans afin que notre liberté ne soit pas le masque d'un nouvel esclavage.

La question aujourd'hui posée revêt une importance particulière pour le croyant. On sait l'extrême connivence que les hommes ont traditionnellement perçue entre la sexualité et le divin. Le récit de la Création, au livre de La Genèse, *atteste pour sa part la réalité d'une telle compréhension, mais c'est pour en nier l'authenticité. « Israël n'a pas participé à la divinisation du sexe » (G. von Rad). Cette désacralisation était si radicale que le langage de la sexualité pouvait être repris dans la Bible sans risque de confusion : la vie sexuelle possède un pouvoir symbolique que la Révélation a pris en compte pour nous parler des relations de Dieu et de l'homme. C'est en raison de ce rapport que la Tradition de l'Eglise comporte un témoignage en faveur d'une certaine compréhension de la sexualité. Mais, inversement, si des modifications s'opèrent aujourd'hui dans la pratique et la connaissance de la sexualité, quelles peuvent en être les répercussions pour la vie de la foi et le discours théologique ?*

Autant de questions qu'il est trop tôt sans doute de vouloir résoudre, mais qu'il est nécessaire de poser. L'hypothèse suivant

laquelle nous sommes en un temps d'évolution profonde, voire même de révolution de la sexualité, a servi de point de départ à l'élaboration de ce cahier. C'est pourquoi l'ensemble des articles qui suivent peuvent être considérés comme des tentatives pour vérifier, à différents niveaux, la validité d'une telle hypothèse.

Il convenait qu'une présentation concrète, aussi proche que possible de la vie quotidienne, ouvre ce cahier. C'est la tâche qu'accomplit Mme Colin en nous faisant part des connaissances que son travail de conseillère conjugale lui ont permis d'acquérir sur la vie sexuelle de nos contemporains et tout particulièrement des couples eux-mêmes.

Mais il n'est pas possible de comprendre la situation actuelle sans effectuer une approche socio-culturelle de la sexualité. Mr Cuny tente une telle démarche dans une perspective résolument historique : l'originalité de notre situation apparaît plus clairement lorsqu'elle est confrontée à celle des sociétés traditionnelles.

A quelle profondeur de l'homme s'opèrent les changements dont il est question ? Est-ce effet de surface ou transformation réelle des psychologies ? Tel est le problème que le Dr Nodet envisage, pour sa part, grâce à l'apport d'une riche expérience de psychanalyste.

Le procès fait aujourd'hui à la sexualité se réfère toujours à des jugements de valeur, qui sont liés à une compréhension déterminée, bien que souvent implicite, de l'existence humaine. Il importe donc maintenant de rechercher dans quelle mesure la connaissance nouvelle que nous avons de la sexualité doit entraîner une remise en question de nos schémas classiques et des appréciations traditionnelles.

C'est pourquoi Mr Maldiney répond aux questions que nous lui avons posées au sujet de cette valorisation de l'érotisme, qui est faite aujourd'hui, au profit de la création artistique. Les réflexions qu'il nous propose, à la jointure de la psychanalyse, de la philosophie et de l'expérience esthétique, donnent au procès fait à la sexualité une rare profondeur.

Un autre point de référence fréquemment utilisé à propos de la sexualité est son enjeu moral. Mr Chirpaz montre l'insuffisance d'une telle problématique en manifestant la tension permanente et irréductible qu'il faut maintenir entre la signification éthique et la signification érotique de la sexualité.

Que peut-il rester de l'enseignement traditionnel de l'Eglise lorsqu'on prend au sérieux les articles précédents ? La sexualité a été et demeure l'objet de considérations dont les références ne sont pas seulement morales ou esthétiques mais proprement religieuses. Avant de déclarer périmée une telle approche, il faut au moins prendre connaissance de son contenu. C'est le travail qu'effectue le P. Duquoc, tout en confrontant cet enseignement avec l'expérience et les connaissances actuelles. C'est alors que peut être précisé le lien qu'entretient la Parole de Dieu avec la réalité humaine de la sexualité.

Ce cahier n'a pas pour but de résoudre une question, encore moins d'offrir de nouvelles recettes : il n'est qu'un jalon à l'intérieur d'une recherche dont le terme se dérobe en avant de nous.

NOS COLLABORATEURS

François CHIRPAZ, professeur de philosophie au lycée d'Annecy et à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lyon.

Micheline COLIN, conseillère conjugale, responsable de la section locale de l'A.F.C.C.C., 74 rue François Genin, Lyon 5e.

Paul CUNY, sociologue, professeur à l'Institut social des Facultés catholiques de Lyon.

Christian DUQUOC, dominicain, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lyon.

Henri MALDINEY, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lyon.

Docteur Charles-Henri NODET, médecin des Hôpitaux psychiatriques, psychanalyste à Bourg-en-Bresse.

LES CONDITIONS NOUVELLES DE LA VIE SEXUELLE

L'exercice de conseil conjugal permet de faire des constatations quant à la sexualité moderne ; la rencontre « des personnes en difficulté dans leur vie de couple » amène à se poser un certain nombre de questions sur les conditions nouvelles de la vie sexuelle aujourd'hui, à engager un effort de réflexion à ce sujet, tout en sachant que le point de départ de cette réflexion est une observation très limitée quantitativement et qualitativement. La clientèle des conseillers conjugaux, bien qu'elle soit en pleine expansion, reste en nombre très limité proportionnellement à l'ensemble de la population. La sélection est faite par les clients eux-mêmes, sans tenir compte du désir qu'on pourrait avoir d'une observation significative pour l'ensemble. Espérons que cette réflexion, à partir de ceux qui souffrent, présentent un intérêt plus général et concernent aussi tous ceux qui n'ont jamais consulté les spécialistes de la sexualité : psychanalystes, psychiatres, psychologues, conseillers conjugaux, conseillers de planning, gynécologues, etc.

*
* *

Il paraît surtout intéressant de penser à ce qu'il y a de neuf, de différent, dans notre manière de vivre et d'aborder la sexualité, par rapport à celle de nos grands-parents et arrière-grands-parents. Trois événements importants en soi ont apporté du neuf et ont eu un grand retentissement sur la vie sexuelle :

— La diffusion des découvertes concernant la sexualité, à partir de l'œuvre de Freud et des connaissances biologiques,

physiologiques, sociologiques ; l'homme se connaît mieux comme être sexué.

— L'évolution de notre morale sexuelle. Ces deux événements paraissent très liés dans leur histoire, la psychologie des profondeurs ayant facilité et légitimé l'éclatement de la morale traditionnelle, très liés aussi dans leur retentissement.

— L'évolution de la femme et de l'image féminine.

I. LA DIFFUSION DES DÉCOUVERTES CONCERNANT LA SEXUALITÉ

« Nous étions très ignorants de tout quand nous nous sommes mariés » ou « nos parents ne nous ont rien appris » ce *leitmotiv* encore fréquent dans les consultations révèle, à un examen plus approfondi, un reproche agressif à l'égard des générations précédentes qui n'ont pas donné ce qu'il fallait pour être heureux. Mais ceux-là mêmes qui les formulent ont aujourd'hui des connaissances très développées. Ils ont lu et compris des articles, des livres de vulgarisation et même des études plus sérieuses qu'ils ont entièrement assimilées. Ils sauront à l'occasion révéler l'étendue de leurs connaissances par des remarques très précises sur l'orgasme clitoridien ou le complexe d'Œdipe, ou tout autre aspect de la vie du couple.

1. *Il n'est plus interdit de savoir*

Bien sûr, les connaissances surtout psychologiques sont souvent mal diffusées, mal vulgarisées ; l'exploitation commerciale éhontée de tout ce qui touche au sexe favorise la contre-information, la déformation. Il n'en reste pas moins que beaucoup de choses valables passent à travers tout ce fatras et que ceux qui le veulent peuvent bénéficier des innombrables recherches scientifiques tant dans le domaine de la psychologie que dans celui des connaissances concernant les « réalités de la vie ». Aucune commune mesure avec le passé : on en sait bien plus qu'il y a cent ans. On peut être renseigné et ce qui est plus important encore, aujourd'hui il n'est plus interdit de savoir. La dénégation de la réalité sexuelle la plus élémentaire, « les enfants naissent dans les choux », fait place peu à peu et malgré certaines résistances à la volonté « de dire la

vérité » et de faire une éducation sexuelle. Les débats en cette matière portent davantage sur la manière, le qui, le quand, le comment de cette éducation ou information et démontrent que l'interdit collectif, « ne pas voir », « ne pas savoir », est tout à coup périmé. Evoquons au passage l'énorme impulsion donnée depuis vingt ans par des minorités convaincues, telles que les mouvements du *Planning familial*, l'*Ecole des parents*, mouvements de spiritualité du couple, *Vie nouvelle*, etc.

2. *Le problème du plaisir*

Un autre tabou disparaît progressivement : l'interdiction du plaisir. Ce tabou de la société bourgeoise a été malheureusement repris par les classes moyennes et ouvrières. En 1917, Freud écrivait : « Les relations sexuelles normales ont été inexorablement persécutées par la morale civilisée et aussi... par l'hygiène ». « Le devoir d'abstinence » est une notion qui a été rigoureusement attaquée par les mouvements célèbres maintenant, de milieux confessionnels et idéologiques divers, qui officieusement ont voulu mettre à la disposition de tous certaines méthodes contraceptives. Les uns et les autres défendaient le droit à des relations sexuelles satisfaisantes en dehors de la perspective de la reproduction. Le débat sur la légitimité ou l'excellence de telles ou telles méthodes, méthodes dites naturelles ou méthodes avec contraceptifs, pilules, ne touche pas au principe acquis que le plaisir est bon et que la relation sexuelle dans le mariage est permise et bonne en soi. Les débats portent sur la valeur des méthodes contraceptives. Pour les uns, l'efficacité et l'adaptabilité psychologique seraient les seuls critères de valeur. Pour les autres, il y aurait un problème de morale, en relation avec une morale naturelle, qui exigerait encore une certaine abstinence. Mais, dans tous les cas, l'absence de jouissance n'est pas un devoir, c'est un échec ou une maladie. Prenons en pour témoins les mouvements de spiritualité du couple qui parlent du devoir d'épanouissement des époux et qui vont jusqu'à faire une idéalisation de la réussite sexuelle.

On reconnaît ici encore l'influence des théories psychanalytiques, même si cette influence est mal mesurée par les

mouvements qui la subissent et à l'occasion la nient. La parenté est trop grande entre leurs positions et les théories qui ont mis en lumière les conséquences néfastes du détournement des pulsions sur la santé mentale des individus et des peuples. « Une certaine dose de satisfaction sexuelle paraît indispensable à la plupart des organisations et, lorsqu'il y a frustration de cette dose qui est individuellement variable, le châtiment en est des manifestations que nous devons, en raison de leur nocivité pour la fonction et de leur caractère subjectif de déplaisir, ranger au nombre des états de maladie »[1].

Une sociologue nous dit que les diverses couches de de la population bénéficient de façon très inégale des progrès des connaissances et qu'il n'arrive en milieu populaire que des notions très fragmentaires, très éparses et difficiles à intégrer, même en ce qui concerne des données de physiologie élémentaires. L'expérience limitée de notre équipe de conseillers conjugaux nous a montré effectivement qu'on trouve des connaissances plus vastes dans les couches privilégiées, mais qu'elle y sont souvent là aussi, mal intégrées et fragmentaires. On voit également des femmes d'ouvriers comprenant de façon très juste aussi bien la physiologie sexuelle que les mécanismes de la vie affective. Ce sont peut-être des cas d'espèce : ce sont ceux que je connais et qui me poussent à parler d'un élargissement et d'un assainissement des connaissances concernant les « réalités de la vie », connaissances dont je sais par ailleurs les limites.

II. ÉVOLUTION DE LA MENTALITÉ

Cet élargissement des connaissances associé à un assouplissement de la morale sexuelle du groupe a-t-il réussi à faire évoluer dans un sens satisfaisant la vie sexuelle de nos contemporains ? Ceux-ci sont-ils plus heureux, plus satisfaits de leur vie amoureuse que ne l'étaient leurs aïeux ? Une recherche systématique dans ce sens serait pleine d'intérêt. Bien des points seraient accessibles à une forme d'enquête assez vaste : où en est la frigidité féminine sous ses différents aspects ? Les énormes chiffres publiés il y a vingt ans sont-ils toujours valables ?

1. FREUD, « La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes », dans *La vie sexuelle,* Paris, P.U.F.

Et l'impuissance psychique masculine ? Et les innombrables perversions légères ou graves ? On pourrait trouver dans ces domaines des repères concrets et précis. Il serait plus difficile de mesurer l'intensité de bonheur ou de malheur avec lequel chacun ou chacune vit les limites de sa vie sentimentale et sexuelle et sublime ses désirs impossibles en activités accessibles et satisfaisantes. On sait qu'en ce domaine (sentimental et sexuel) les désirs sont illimités et s'exposent à être incomplètement satisfaits même quand la réalité permet ce qu'on appelle « épanouissement et réussite », *a fortiori* quand il y a des échecs notoires, frigidités plus ou moins graves, impuissances partielles ou totales, stérilités, échecs momentanés ou définitifs concernant la séduction et le choix dans l'amour, perversions... Par des enquêtes sur ces points, on aimerait pouvoir s'assurer que le lever du voile traditionnel sur la sexualité, la disparition de certains interdits ont permis une régression des échecs dans la vie des couples et favorisé une multiplication des réussites, amours pleinement satisfaisants tant au niveau psychique que pulsionnel.

La situation du conseiller conjugal, au carrefour de l'« antibonheur », n'est pas propice à ce genre d'observation. Cependant, sur le terrain même de la lutte « bonheur-malheur », il se révèle que les insatisfactions ne sont pas aussi catégoriques qu'elles l'apparaissent au premier abord, et que les ressources de chacun ou chacune, pour retrouver tout ou partie d'un bonheur momentanément perdu, sont incroyablement efficaces et inventives dans le cas où est apportée une aide extérieure propice à la libération et à la mise en œuvre de ces ressources. L'élévation du niveau d'exigences favorise cette mise en œuvre, de façon beaucoup plus précoce chez les couples jeunes. Il apparaît aussi, avec une netteté très grande, que les évolutions positives de la mentalité générale seraient beaucoup plus actives si elles ne s'assortissaient d'autres phénomènes nouveaux et négatifs : création de nouveaux interdits, de nouvelles normes, de nouveaux mythes, discordance entre l'évolution intellectuelle et l'évolution affective, difficulté de mener à un

terme suffisamment organisé un effort de lucidité rendu de plus en plus obligatoire par l'évolution générale.

1. *La croyance au bonheur scientifiquement accessible*

Un nouveau mythe, ou le renouvellement d'un vieux mythe, est la croyance au bonheur scientifiquement accessible et à la portée de tous (le « progrès »). La vie sexuelle est désormais sans mystère. Tout y est simple, naturel, compréhensible, et s'y déroule selon des lois qu'il suffirait de connaître pour trouver le « Bonheur », un bonheur inépuisable et fantastique. Ce rêve irréalisable ne serait pas plus méchant qu'un autre s'il n'en découlait des règles contraignantes sur la manière et sur le devoir d'être heureux. Toute dérogation à ces nouvelles normes, qu'il s'agisse des formes de la vie sexuelle (nombre des rapports, gestes, etc.) ou de la répartition des rôles dans le couple, est vécue comme un échec grave, comme un manque à ce qu'on pourrait avoir et à ce qu'on suppose que les autres ont, et comme une blessure narcissique importante : « Je ne suis pas normal ».

Il est maintenant interdit d'être malheureux sous peine d'être masochiste, très particulièrement dans les milieux jeunes et étudiants, mais aussi, bien au-delà. Il n'y a pas si longtemps, des femmes trouvaient des compensations à l'aridité de leur frigidité dans le sentiment d'être une « sainte femme », une bonne mère et même une bonne épouse. On trouve encore aujourd'hui ce sentiment du devoir accompli, mais il est assorti le plus souvent d'un grand malaise. La perspective du « je me sacrifie » à mon mari, à mes enfants ou à toute autre chose est dévalorisée dans quelque milieu que ce soit. Ce n'est pas le désir d'être « bon » pour son époux, ses enfants, qui a perdu sa valeur, c'est le moyen qui est jugé mauvais : « se sacrifier » empêcherait d'être bon pour quelqu'un. Comme il y aurait une nouvelle obligation d'élever les enfants sans frustration, il y en aurait une autre, celle de vivre l'amour sans frustration, ni sacrifice, ce qui s'avère impossible. Cette quadrature du cercle est particulièrement évidente et douloureuse

chez « les couples idéalistes », pour lesquels l'amour est senti comme une exigence de don total où chacun doit faire le vide de ses aspirations personnelles ; un tel sentiment va de pair avec une « idéalisation de la réussite sexuelle pour laquelle il faut tout mettre en œuvre avec la même exigence et la même rigueur ». Le couple « idéaliste » s'engage dans la poursuite d'un idéal orgastique qui lui semble devoir être toujours atteint par un couple réussi alors qu'en même temps chacun de ses membres s'interdit la reconnaissance de ses désirs « car dans leur optique, reconnaître ses désirs, c'est s'en rendre esclave »[2].

2. *La perception de sa propre immaturité affective*

Savoir et pouvoir ne coïncident pas toujours. La discordance entre la connaissance des théories sur la sexualité et le pouvoir d'être heureux dans l'exercice de sa sexualité fait souffrir et n'étonne qu'à moitié. Bien des femmes, après s'être plaintes amèrement de leurs difficultés conjugales, qui leur paraissent étroitement liées à leur frigidité, nous disent qu'elles savent ce qu'il en est. Ce n'est pas un problème physique : le gynécologue le leur a confirmé. « C'est psychologique... C'est lié à mon enfance... Je suis égoïste, je crois que je ne suis pas capable d'aimer » : autant de manières d'exprimer plus ou moins consciemment la perception d'une immaturité affective, le regret d'avoir eu un développement dysharmonieux de sa vie infantile avec le sentiment que cet échec passé grève le présent et l'avenir. J'évoque le problème qui se pose au conseiller conjugal quand on lui demande de façon insistante quels sont les moyens de sortir de cette immaturité affective et qu'il lui faut rapidement évaluer la situation et proposer l'action la plus efficace, la plus adaptée, et cependant possible : psychanalyse, psychothérapie, ou série d'entretiens avec un conseiller conjugal qui, par son soutien compréhensif, pourra dans certains cas permettre une évolution vers cette maturité souhaitée.

---

2. Mme LEMAIRE, *Dialogue* n° 26, avril 1970, revue trimestrielle de l'*Association française des centres de consultation conjugale.*

3. *L'anxiété des jeunes laissés à eux-mêmes*

Rappelons que les désarrois des parents devant des formes de vie nouvelles les poussent à des attitudes, ou trop rigides ou trop inconsistantes, qui ne favorisent pas un climat de sécurité nécessaire à ce développement affectif satisfaisant de l'enfant, qui peut seul permettre une bonne assimilation des connaissances en matière de sexualité.

Les professeurs qui pratiquent une pédagogie non-directive nous racontent comment les enfants laissés en liberté vivent, avec une panique anxieuse, le désordre d'une classe inorganisée et comment ils s'empressent alors d'inventer un nouveau règlement à l'élaboration duquel le maître participe au moins par son attention active. La disparition de certaines règles collectives qui régissaient la sexualité, interdits massifs dont on a reconnu la nocivité et qu'on ne saurait regretter, laisse le groupe dans une angoisse analogue à celle des enfants sans directives. Cette anxiété collective, devant une liberté à peine découverte, a précipité l'édification d'autres règles, d'autres structures encore inadéquates. Un aspect de cette anxiété serait le « problème des pères ». « Nous avons tué nos pères et nous en sommes très malheureux » : c'est ce que disait, dans un groupe de formation, une très jeune femme à un homme adulte à qui elle demandait ensuite de lui démontrer la survie des pères. On parle couramment de « la mort du père », qui serait une étape normale de la croissance du jeune homme ; le fils pour devenir adulte s'emparerait du pouvoir du père dans un fantasme homicide... Il y a, à ce propos, beaucoup de confusion. Cette étape d'accès à la vie adulte où le fils fait sienne la loi transmise par le père, où il se sent devenir son égal, voire le plus fort grâce à sa jeunesse et à ses qualités propres, reste associée dans l'esprit du public au fantasme antique et magique d'un parricide, fantasme qui précisément paralyse ce mouvement de maturation. Il en reste, pour les jeunes, la crainte d'avoir tué et, pour les adultes, la peur d'être tué. Voilà qui augmente la difficulté de ces derniers à trouver ce qu'ils ont à donner à la jeunesse en fait de règles et de valeurs. Les condui-

tes traditionnelles d'autorité sont en grande partie inutilisables, inadéquates à répondre aux besoins des jeunes et inacceptables et incompréhensibles pour ceux-ci. La jeunesse, comme la classe en panique, cherche ses valeurs et, dans ce mouvement anxieux, ne sent pas la présence attentive des maîtres ou des pères qu'ils craignent d'avoir tués. Elle oscille alors entre des perspectives où l'extrême liberté et la multiplicité des expériences seraient l'idéal, cherchant des images déjà structurées dans les pays nordiques (les grandes familles par ex.), et une évolution plus lente où l'expérience de la relation hétérosexuelle pourrait se faire dans une rencontre amoureuse avant que des engagements décisifs pour l'avenir soient pris dans le respect des libertés mutuelles et sans engager le risque d'une procréation prématurée impossible à assumer. C'est la question des expériences avant le mariage. Les jeunes (que nous voyons en consultation) qui ont été éprouvés par des expériences sexuelles assez précoces ont agi par obligation, « parce qu'il faut », dans de très mauvaises conditions affectives, et dans une ambiance immature, et, de ce fait, la réussite d'un amour plus engageant se trouve compromise. Il est difficile d'en tirer des conclusions générales. Pour les pères, et les mères avec eux, quand la sérénité et la lucidité demeurent, quand il n'y a pas de crainte d'être détruits en même temps que les lois périmées, la question se pose d'être inventifs pour faciliter à la jeunesse l'accès au bonheur et à la maturité. L'essentiel pour l'adulte est peut-être de rester, comme une force vivante et tranquille, témoin des exigences.

4. *La conscience d'être assis entre deux chaises*

Autre remarque sur les connaissances et leur caractère fragmentaire : on en sait trop ou trop peu. Le peu qu'on sait des connaissances psychologiques arrache à une situation relativement confortable où les alibis, les aveuglements étaient multiples pour permettre une adaptation à des « vécus » difficiles. Le niveau de compréhension du complexe d'Œdipe par exemple, chez nos clients les plus simples, est tel qu'il les rend inquiets d'une réalité dont ils sentent l'évidence et l'impor-

tance mais cette réalité est très imprécise et menaçante. La possibilité d'une lucidité nouvelle sur soi-même et sur les relations avec les autres apparaît successivement comme une chance ou un danger. Beaucoup se trouvent assis entre deux chaises, paralysés devant un effort quasi impossible à faire seul et en danger de devenir fous. Un spécialiste parlait du danger de schizophrénie, qui menacerait l'ensemble du groupe social engagé dans un processus de compréhension nouvelle de soi-même et du monde et qui appellerait la création de services d'aide psychologique démultipliant, avec eux et autour d'eux, l'action de plus en plus nécessaire des psychiatres.

5. *L'impuissance masculine mise en évidence*

Enfin, le développement des méthodes contraceptives met en évidence l'impuissance psychique masculine dont Freud disait en 1917 : « Du fait de la puissance amoureuse réduite de l'homme, la femme n'est pas satisfaite et reste anesthésiée alors que la disposition à la frigidité qui vient de son éducation aurait pu être surmontée par une expérience sexuelle puissante ». Cette correspondance étroite entre la frigidité des femmes et l'impuissance psychique masculine dont Freud pensait qu'elles étaient l'une et l'autre la conséquence d'une morale collective trop aveuglément coercitive, nous la découvrons encore maintenant journellement en consultation. Mais il faut une attention vive car l'impuissance des époux est très camouflée, surtout par les épouses humiliées. Des spécialistes comme les gynécologues savent encore très peu qu'à frigidité grave correspond éjaculation précoce, rapports exceptionnels ou diverses formes d'impuissance. La mise en place de techniques contraceptives très efficaces et sans contrainte, comme l'usage de la pilule, déjoue toutes les ruses utilisées pour camoufler l'impuissance masculine. Les médecins prescripteurs connaissent ce risque et en tiennent compte dans la mesure du possible. Cette mise au grand jour est très accablante et dévalorisante pour le couple qui en souffre, blessante aussi pour les hommes et les femmes en général désillusionnés par rapport à une certaine image de l'homme mâle. Cette désillusion

fait partie d'une plus juste évaluation du pouvoir de l'homme, donc d'une plus grande lucidité, dans la mesure où l'on met à sa place l'impuissance psychique anormale par rapport aux limites de la puissance virile.

III. L'ÉVOLUTION DE LA FEMME ET DE L'IMAGE FÉMININE

Pour aborder notre troisième point d'évolution : la société a changé, la femme a changé, évoquons rapidement les principaux aspects de ce changement.

— Accès massif des femmes à l'instruction et à la culture. Il y a cent ans, en 1870 exactement, Jules Ferry lançait ses premières exhortations pour l'instruction obligatoire des filles, au grand scandale des bourgeois. On sait les succès féminins dans le monde des études.

— Affirmation d'une place de valeur pour la femme dans le monde du travail. Depuis cent ans, un travailleur sur trois est une femme, mais on trouve désormais des femmes dans les secteurs les plus diversifiés, affectées aux tâches les plus difficiles, exception faite encore des postes de responsabilité les plus élevés, en politique notamment. Même si le principe — à travail égal, salaire égal — n'est pas encore appliqué partout, en dépit de l'apparente conviction commune de son bien-fondé, l'image de la femme au travail n'évoque plus la femme accablée du sous-prolétariat au siècle dernier ; il s'agit d'une image de valeur par rapport à laquelle toute femme est obligée de se définir comme elle se définit par rapport à la beauté ou la maternité.

— Accès des femmes à la connaissance de leur sexualité : connaissance des lois de la reproduction, accouchement sans douleur, contrôle des naissances, contrôle de la vie ovarienne. La femme peut penser qu'elle n'est plus aveuglément asservie à la fonction de reproduction et qu'elle peut s'en libérer.

1. *La femme et sa bipolarité sexuelle*

La femme se perçoit désormais et même elle est perçue comme ayant un registre de possibilités d'être et d'agir beau-

coup plus vaste que par le passé. Elle se reconnaît (et ceci ne lui est pas contesté) le droit et le devoir de vivre tout ce registre, qui reprend plusieurs images traditionnelles de la femme ainsi que ses virtualités masculines, comme si ces différentes images véhiculées par l'histoire, images très cloisonnées, celle de la femme vierge et mère et de la femme érotique consommable, s'étaient rapprochées pour n'en former qu'une seule, extrêmement complexe et pourtant accessible ; comme si également la femme acceptait beaucoup plus délibérément d'assumer sa bipolarité sexuelle.

Ce projet est très satisfaisant, et pourtant, dans la réalité, il rencontre encore des peurs, des culpabilités. Il est déjà difficile de cultiver à la fois les vertus féminines d'érotisme et de tendresse, en même temps que les qualités masculines de sagesse, intelligence et force. Mais la difficulté s'accroît lorsque l'exercice des qualités viriles apparaît comme une usurpation de la virilité et que se trouve engagé un processus épuisant : plus une femme exercerait son pouvoir actif de sagesse et de force, plus il lui serait nécessaire, pour se le pardonner à elle-même et se le faire pardonner, de renforcer les qualités féminines, de passivité, tendresse, douceur et séduction. Ce nouveau perfectionnement, débouchant sur une agressivité farouche ou sur la dépression, est un des avatars possible et souvent rencontré, à côté d'un autre mode d'être où l'assurance tranquille d'une identité féminine prédominante permettrait le passage en souplesse d'un registre d'activités et de qualités à un autre, les pulsions et leurs sublimations les plus diverses trouvant ainsi le moyen de s'exprimer et de se satisfaire et libérant un dynamisme neuf. Est-ce encore une utopie ? Pas nécessairement si ce projet inclut les conflits, les risques, les tensions, les frustrations, inhérents à toute réussite.

Avant que cette évolution positive de la femme soit bien assimilée, il demeure des questions qui se posent à l'homme et à la femme et qui menacent, une fois de plus, la réussite de leur rencontre. Pour la femme : réactivation de ses peurs de détruire, de prendre la place de l'homme, de menacer son privilège sexuel, peur de le perdre. Depuis l'enfance, resurgis-

sent ses craintes fondamentales d'être laissée vide, d'être abandonnée par l'homme, et le plaisir qu'elle peut prendre à vivre ses fonctions d'autorité même maternelle est vicié en même temps qu'est bouleversée son aptitude à un laisser aller tranquille et confiant dans sa vie avec l'homme. Dans les relations sexuelles, sa conscience d'être demandeuse, consommatrice ayant des besoins, et pas seulement consommable, ce changement brutal d'attitude lui inspire de l'angoisse. Le fait de n'être plus celle qui subit la relation sexuelle mais qui la désire, la renvoie à la mère interdictrice d'autant plus redoutable qu'elle a été plus aimée. Renoncer à la puissance mythique de l'homme et à la dépendance infantile dont elle se dégage peu à peu ne va pas sans nostalgie ni régression ; j'en prendrai pour témoin le peu d'enthousiasme avec lequel la nouvelle loi sur l'autorité parentale a été accueillie dans les milieux féminins. On y argue que la loi est mal faite, qu'elle consacre la toute-puissance de l'Etat par le biais du magistrat, qu'elle laisse encore une trace de suprématie de l'homme, et aussi qu'après tout l'ennemi de la femme ce n'est pas l'homme. Je prétends qu'il y a une certaine nostalgie pour les femmes à voir disparaître définitivement la notion de « chef de famille » au profit d'une sévère notion de responsabilité : « Les époux assurent ensemble la direction morale et matérielle de la famille ».

2. *La situation nouvelle de la femme oblige l'homme à se redéfinir.*

Et l'homme, dans cette aventure où il voit sa partenaire se transformer, que gagne-t-il ? Il doit se défendre de cette idée primitive et magique, que ce que gagne la femme en possibilités d'agir, d'avoir du plaisir, c'est à lui qu'elle le prend. Il a à se réassurer sur son identité virile face à une femme dont il se demande si elle ne devient pas un autre lui-même. Dans cette recherche, face à l'afflux de publications et d'études qui ont été faites sur la femme... et le deuxième sexe... et la femme mystifiée, etc., il trouve peu de choses qui s'efforcent de redéfinir l'homme face à la femme d'aujourd'hui. Peu d'enquêtes, peu de réflexions sur le masculin, si ce n'est le tradi-

tionnel apport que le masculin est la valeur de l'humain, valeur qu'il partage avec la femme.

On trouve alors en réaction un renforcement des attitudes viriles assorties de systèmes de contrainte pour la partenaire, systèmes qui craquent de toute part et débouchent facilement dans la maladie. Comment affirmer ses prérogatives viriles ? Manifestations de puissance sexuelle d'autant plus difficiles à donner que l'homme, traditionnellement seul demandeur, se voit débordé par les exigences féminines. Manifestations de puissance physique..., de puissance financière, gagner beaucoup d'argent, être le seul à en gagner ou en gagner plus..., conduire de puissantes voitures... L'anxiété de cette recherche est renforcée par l'attitude de la femme qui tient encore à attribuer à l'homme cette puissance illimitée qu'elle lui a convoitée dans son enfance et dont elle lui demande constamment des preuves. Les hommes adultes ont beaucoup de peine à se saisir des occasions de vivre leurs désirs féminins. Les enquêtes sur la répartition des tâches ménagères dans les jeunes couples montrent la gêne et la dévalorisation qui accompagnent, pour l'homme, l'accomplissement de tâches traditionnellement féminines (alors qu'il n'y a pas dévalorisation pour la femme qui accomplit des tâches viriles). La féminisation du vêtement masculin, de la coiffure, est mal acceptée, même chez les jeunes, malgré les pressions commerciales.

Si la femme se sent acceptée à la fois homme et femme, et jouissant des deux situations, tel n'est pas le cas de l'homme en ce qui concerne la réalisation de ses virtualités féminines, sauf quand elles sont très sublimées, réalisations artistiques par exemple. Est-ce qu'il n'y aurait pas un réveil des vieilles nostalgies de l'homme devant les pouvoirs de la femme et en particulier son pouvoir d'enfanter ? Les expériences de « bébés-éprouvette » ne témoigneraient-elles pas de ce vieux désir de l'homme de faire lui-même l'enfant à la place de la femme ? Ses craintes de perte d'identité virile ou féminine, renouvelées par l'évolution de la femme, « réveillent toutes les peurs qui subsistent en chaque individu du simple fait de son

enfance et le(s) voilà renvoyé(s) à cette rigidité héréditaire qui résulte de la défense de l'adulte devant sa propre anxiété » (ERIKSON dans *Enfance et société*). J'ai voulu souligner comment ces retours rigides sont régressifs pour la sexualité moderne ; ils font partie de ces accidents de parcours douloureux, qu'il vaut mieux comprendre, évaluer, soigner afin qu'ils n'hypothèquent pas l'avenir.

*
* *

S'il était besoin de justifier notre intérêt pour la sexualité, je dirais ceci : toutes les plaintes que nous recevons en consultation conjugale concernant une vie sexuelle insatisfaisante nous paraissent le signe d'un ensemble de difficultés à vivre, le signe d'un malheur ou d'un malaise plus général. Notre intention n'est pas alors de guérir ces symptômes — du reste nous ne sommes pas des thaumaturges — mais très modestement, par une présence attentive et chaleureuse, d'aider à l'expression de ces malaises, de faciliter leur compréhension dans leur dimension affective et sexuelle, avec l'espoir que se retrouvera le pouvoir « d'aimer et les choses et la vie et les hommes » (Bachelard). La satisfaction sexuelle serait alors, autant qu'un bien en soi, le signe de ce pouvoir retrouvé.

Micheline COLIN

ASPECTS SOCIO-CULTURELS DE LA SEXUALITÉ

Reconnaître le sexe tient beaucoup plus au fait de l'instinct qu'il ne se rattache véritablement au domaine de la connaissance. C'est sans doute pourquoi le monde du sexe est resté pendant des siècles, et jusqu'à nos jours, un tabou, c'est-à-dire une information transmise de manière symbolique et conformément à des normes sociales très précises. Dans ces conditions, les hommes ne parlaient pas des choses du sexe, du moins en public[1]. Cette réalité faisait à la fois partie du sacré et de la religion. Celle-ci en effet contrôlait étroitement, par un ensemble de lois morales, tout ce qui concernait les conséquences sociales de l'activité sexuelle : comportement de la femme, qu'elle soit vierge avant toute relation sexuelle ou qu'elle soit réellement femme c'est-à-dire en situation de devenir mère ; comportement de l'homme également dont le contrôle de l'activité sexuelle par la société et plus précisément par la religion a toujours été beaucoup moins strict et sévère que celui réservé à la femme. Comportement de l'enfant enfin, qui devait, dans le cadre général de son éducation, se prêter à divers rites d'initiation sexuelle, rites de passage de l'enfance à l'état d'homme marquant ainsi la fin de l'adolescence. Mais alors que pour l'homme ces rites se situaient bien avant le mariage, pour la femme au contraire, ils se trouvaient presque toujours associés à la célébration du mariage. Cet état de fait, depuis très longtemps enraciné dans la tradition, est sans doute à l'origine d'un phénomène culturel bien connu où le monde

1. « Public » doit être compris ici dans le sens de vie sociale totale : hommes, femmes et enfants réunis.

de la femme et celui de l'homme constituaient véritablement deux cultures distinctes, deux expériences sociales qui se transmettaient à l'intérieur de chaque sexe comme un héritage dont il fallait toujours être digne. Il y avait une fierté, un honneur et finalement un privilège d'être homme ou d'être femme ; et il était normal d'en rendre grâce à la Providence divine. C'est ainsi que l'on pouvait généralement observer, à partir du fait sexuel, la formation de castes solides dont il était pratiquement impossible de se délivrer et plus encore de sortir. On faisait partie de l'univers de la femme ou de celui de l'homme et il fallait en accepter aveuglément la condition, qu'elle soit considérée comme enviable ou non.

Chez l'homme, le sexe devient vite sexualité, c'est-à-dire comportement social et l'on vient de voir que la sexualité est à la genèse de cultures différentes pour l'homme et pour la femme. Freud, qui a introduit la science sexuelle, n'a pas toujours su discerner ce qui dans ce domaine appartenait d'une part à la nature, d'autre part à la culture. Mais s'il y a une différence de cultures à ce niveau, plus exactement si l'appartenance à un sexe ou à l'autre engendre des sous-cultures, le même phénomène s'étend aux communautés humaines elles-mêmes. Une récente émission de télévision, que nous devons notamment à Lévi-Strauss, nous a permis de découvrir les indiens *Yanomani* qui vivent absolument nus, mais sans que cela entraîne absence de morale et manque de pudeur, au contraire. Et leur vie sociale, adaptée à l'environnement de cette population, comporte, nous l'avons vu, tous les éléments d'une véritable culture : symbolique et sens du sacré donc des valeurs ; distinction entre le technique et l'économique, l'activité de la chasse et la fête, avec ses manifestations propres comme ces étonnants rites où les *Yanomani* se droguent alors que le sorcier débite ses incantations et exécute ses pantomimes.

Mais il faut pousser notre investigation des divers comportements sociaux déterminés par l'activité sexuelle car pour nous, descendants d'une civilisation qui a sacralisé le vêtement, la vie sexuelle a depuis longtemps perdu sa réalité propre. Elle était incluse et comme cadrée dans la morale sociale. Chez nous

un homme nu ne pouvait être qu'un dépravé. Pour punir une femme d'une faute grave (ce fut notamment le cas en 1945 au moment de la Libération) on la dépouillait de ses vêtements et on la promenait toute nue dans la rue. Ce qu'on appelle aujourd'hui l'amoralité du phénomène érotique n'est pas uniquement un phénomène d'ordre moral et religieux mais l'un des signes du changement de société auquel nous assistons depuis quelque temps.

Sexualité et comportement social

On peut distinguer trois types de sociétés où la sexualité engendre des comportements sociaux différents : les sociétés primitives, les sociétés traditionnelles et les sociétés industrielles et urbaines actuellement en formation.

Chez les primitifs, le sexe qui n'est souvent pas caché par des vêtements et qui figure par contre dans toutes les manifestations de leur art (art graphique, sculpture, légendes et récits sur la fécondité des héros etc.) est essentiellement l'expression et le signe de la puissance, donc de la vie. On comprendra aisément que dans des sociétés où les techniques sont peu poussées, la créativité de l'homme s'exprime avant tout par l'activité sexuelle. La fécondité prend la signification de réussite sociale ; c'est toujours une bénédiction même si l'enfant qui vient de naître a peu de chance de survie. L'homme et la femme acquièrent un véritable pouvoir social par ce que l'on peut appeler leur réussite sexuelle. Il est inutile d'analyser ici tous les facteurs qui déterminent les comportements sociaux liés à l'activité sexuelle chez les primitifs mais nous pouvons simplement noter au passage qu'ils représentent le pouvoir de créer et que par là ils sont sacralisés. Ces comportements ne font pas partie d'un domaine social réservé, mais au contraire ils sont l'expression même du social. C'est pourquoi ils sont part entière de la vie quotidienne des sociétés primitives et ils trouvent de nombreuses représentations dans leur mythologie. Les sociétés primitives développant peu de techniques, la créativité autre que sexuelle y est encore rare. L'artisanat et l'art sont étroitement liés ; c'est là d'ailleurs que se recrutent les sorciers c'est-à-dire les grands

prêtres de la fécondité et de la vie. L'activité sexuelle non seulement est partout signifiée dans la vie du groupe et de la communauté, mais elle est en relation naturelle avec la vie religieuse.

La vie est à la fois un espoir et une crainte, aussi faut-il savoir mettre les « dieux de son côté » en respectant certains tabous et en accomplissant certains rites pour obtenir qu'ils vous communiquent un peu de leur puissance. Cette puissance, c'est la fécondité sexuelle.

Sociétés traditionnelles et sociologie du vêtement

Pourquoi les hommes ont-ils commencé à s'habiller ? Sans doute pour se protéger du froid. Mais à partir de quand ont-ils pris conscience de leur nudité et en sont-ils venus à protéger leur pudeur par les vêtements ? La Bible nous a donné un récit sur Adam et Eve chassés du Paradis et ce récit nous dit qu'ils ont alors couvert leur corps parce qu'ils avaient honte. Cela est un enseignement de la Révélation et donc un enseignement théologique mais ce n'est pas une explication sociologique.

Quelles que soient les raisons pour lesquelles l'homme et la femme se sont servis du vêtement pour cacher leur nudité, la question est de déceler ici les types de comportement qui en ont découlé.

Les sociétés traditionnelles sont nées avec l'âge des techniques artisanales. A ce moment, l'homme commence à exploiter les ressources naturelles et à les transformer. D'une part il démystifie la « Nature », lieu de la fécondité et d'autre part il fabrique des objets et il les commercialise. Ceci correspond à une étape de l'histoire humaine où naît, dans la conscience collective comme dans la conscience individuelle, le conflit entre la création divine (notamment tout ce qui concerne la fécondité) et la création humaine : les techniques, les sciences de la découverte et finalement les industries. Mais c'est aussi à ce moment, semble-t-il, que l'homme utilise la sexualité non plus uniquement pour procréer à l'image des dieux mais aussi pour créer l'érotisme qui est à la fois un art et une industrie.

L'homme des sociétés artisanales n'est plus tout à fait en état de survie, il commence à se contempler c'est-à-dire à se prendre lui-même comme objet de sa connaissance et de son existence. Et fatalement il découvre son corps ainsi que l'activité sexuelle dont il est capable. A partir de ce moment, la sexualité n'est plus seulement la possibilité d'être, elle devient aussi un moyen d'avoir, de posséder, c'est-à-dire une source possible de richesse. Et c'est la femme qui sera généralement la valeur marchande et le signe de cette richesse. Elle le sera sous des formes très diverses et parfois opposées : en devenant l'épouse de l'homme ou en se prostituant.

La femme est non seulement l'objet du désir et de la possession, mais elle est aussi le lieu de la fécondité. Or, dans une société où le facteur économique prend une importance croissante, la fécondité n'est plus uniquement une bénédiction de Dieu, elle est en rapport direct avec les partage des ressources. S'il y a trop d'hommes (c'est-à-dire d'enfants dans chaque famille) pour consommer les ressources disponibles, il faut établir un contrôle de la fécondité, autrement dit réglementer la sexualité.

Un équilibre doit se faire entre le démographique et l'économique. L'activité sexuelle devra en conséquence se conformer à un certain nombre de normes. Elle sera notamment liée à l'économie familiale qui elle-même deviendra une institution. L'érotisme, cette réflexion de la sexualité, sera par contre lié au loisir par opposition à l'économique. Don Juan ne travaille pas. Dans une société artisanale où se fait sentir l'exigence du travail, Don Juan n'est pas sérieux, il faut à tout prix l'éliminer. Mais il ne faut pas oublier que la fête fut l'occasion d'un érotisme collectif autant qu'une manifestation religieuse ou qu'un temps de détente ou de repos. Brimée dans les conformismes sociaux et les carcans de la société traditionnelle, l'activité sexuelle trouvait dans la fête une forme de libération. Ainsi se sont bâties les morales sexuelles successives à la fois rigoureuses pour maintenir un équilibre des ressources dans la vie sociale et tolérantes parce que l'homme ne vit pas seulement de pain mais qu'il a aussi besoin de fête.

L'influence du christianisme

Le christianisme n'a rien changé dans cette double orientation de l'activité sexuelle d'une part à l'économie et au travail et d'autre part au loisir et à la fête. Mais il a par ailleurs beaucoup contribué à rendre la vie sexuelle plus personnalisante. L'éducation, du moins la meilleure, que le christianisme a constamment développée s'est attachée à valoriser la personne humaine et sa relation à l'autre. La sexualité, support de l'amour physique, a retrouvé par le christianisme sa véritable signification en n'étant plus seulement une nécessité soumise au contrôle de l'économique ni une nécessité de défoulement collectif mais un lieu privilégié de relation. Toutefois, dans la réalité sociale, le christianisme n'a pas toujours eu l'influence que l'on pouvait normalement attendre de lui. Des idéologies et plus encore des clans ont voulu sacraliser certaines formes de vie, certains comportements sociaux ; les privilégier en les opposant à d'autres. C'est ainsi que l'on a opposé chasteté et mariage sans toujours relier tel état de vie avec la valorisation des personnes. Mais surtout, le christianisme et notamment l'Eglise Catholique a voulu imposer des normes morales aux comportements sexuels sans bien connaître les conditions réelles de leur application. Car des normes morales en matière sexuelle ont, nous l'avons vu, des conséquences économiques. Mais les techniques et le progrès de celles-ci transforment à leur tour la vie sociale, suscitent de nouveaux modèles de comportement et nécessitent une évolution de la vie morale. Par exemple, lorsque l'Eglise « interdit la pilule », on sait très bien au nom de quoi (la valeur de l'Amour) et pour quoi (la relation des personnes) elle intervient, mais on ne voit pas à partir de quelle réalité de la vie sexuelle et des comportements qui en découlent, l'Eglise se base pour intervenir dans la vie sociale.

Le monde urbain et le phénomène sexuel

Pour beaucoup la société actuelle est synonyme de licence, d'absence de morale et de dépravation. Voyez les mini-jupes, l'érotisme qui envahit tous les domaines de la vie sociale... Sans doute notre société est en crise de passage donc en recherche d'un nouvel équilibre. C'est une période qui favorise les excen-

tricités, c'est-à-dire les écarts par rapport aux normes sociales encore en vigueur même si celles-ci ont beaucoup perdu de leur force et de leur raison d'être.

La sacralisation du vêtement en partie imposée par les clercs et leurs congrégations fait place à la sacralisation du nu. Camus avait déjà écrit que la grande conquête sociale de notre siècle était d'avoir pu se mettre nu sur les plages. Depuis, le nu a encore amélioré ses positions et il a gagné non seulement les plages mais la vie sociale dans son ensemble. Ce changement est avant tout l'expression d'une revendication : celle de la liberté de l'individu. Celui-ci n'accepte plus que la société lui impose des normes. Il veut être libre de s'habiller comme il l'entend et plus encore il veut être libre sexuellement. Cette situation est non seulement nouvelle mais révolutionnaire ; c'est pourquoi l'érotisme dans certains groupes spontanés ou plus organisés est une forme de la contestation qui veut opérer le changement radical de la société.

Si l'individu s'affirme, il perturbe l'organisation antérieure de la vie sociale et surtout il ne respecte plus les interdits. Il se libère, comme on dit, des tabous. La liberté en matière sexuelle n'est qu'une des formes et des manifestations de la liberté tout court. Et cette liberté permet d'observer actuellement soit un renforcement de la structure des personnes, de leurs responsabilités propres, soit un déséquilibre profond chez un nombre important d'individus qui se révèlent incapables d'être libres. Pourtant cette liberté des individus est un phénomène irréversible. On peut donc s'attendre dans un avenir proche à la naissance de nouvelles formes de comportement et de relations sociales qui enrichiront certains sur le plan humain mais qui créeront des troubles profonds, des échecs et une déviance grave pour une part non négligeable de la population de chaque pays. Aucun ne sera en effet épargné car les faits sociaux sont aujourd'hui sans frontières. Bien entendu la jeunesse sera particulièrement exposée dans notre type de société. Avec plus de chances, elle court aussi plus de risques. C'est pourquoi il faut absolument et de toute urgence s'orienter vers une double action :

1) La vie sexuelle s'organisant à partir de la liberté de l'individu, il faut prévoir la *sécurité des plus faibles.* Les assurances ne sont pas faites pour ceux qui n'auront jamais d'accidents mais pour ceux qui peuvent en avoir. La pilule pour la jeune fille n'est pas une véritable sécurité. C'est une technique qui comporte, avec des avantages certains, beaucoup d'inconvénients. Ce qui est vrai, c'est qu'aujourd'hui une jeune fille peut avoir un enfant sans qu'il soit question d'envisager un mariage avec l'homme qui a été son partenaire d'un moment. Que ceci soit considéré comme regrettable ou comme normal c'est une autre affaire. Mais que cette éventualité devienne un fait courant c'est certain. Il y a la jeune fille mais il y a aussi le garçon qui, s'il ne subit plus les conséquences physiques d'une vie sexuelle mal dominée, n'est pas à l'abri des conséquences psychologiques, les plus graves peut-être. Il faudra donc prévoir la sécurité des plus faibles et cela suppose une transformation profonde en matière d'équipement social. Celle-ci remet en cause la conception actuelle du pouvoir politique. Et, si la Suède a su trouver une forme de socialisme qui convient à sa population, nous ne pouvons pas trouver notre propre équilibre en copiant les autres pays.

2) Prévoir la sécurité des plus faibles mais permettre également l'*éducation de tous.* Or l'éducation sexuelle, ce n'est pas une éducation psycho-physiologique sur le fonctionnement des organes génitaux ou sur les diverses étapes de la formation d'un enfant dans le ventre de sa mère, *c'est essentiellement l'éducation d'une personne* qui doit prendre sa vie en main dans une société où la liberté de l'individu devient un fait social fondamental. Or l'éducation d'une conscience qui doit suivre les normes du conformisme social (comme cela était le cas hier) et l'éducation d'une personne qui doit s'auto-déterminer, ce n'est pas du tout la même chose. Mais peut-être bien des crises actuelles, et notamment des contestations violentes du monde étudiant ont-elles pour cause une absence totale de ce que devrait être l'éducation de la liberté au XXe siècle.

Paul CUNY

LA SEXUALITÉ EN MUTATION ET LA PSYCHANALYSE

Demander à un psychanalyste de parler de la sexualité en éventuelle mutation, c'est réunir trois mots : psychanalyste, mutation, sexualité, qui peuvent recouvrir chacun des équivoques, et qui demandent donc à être d'abord précisés.

1) La psychanalyse renvoie à Freud bien sûr, mais aussi à tous ceux qui se réclament de lui, ou simplement utilisent ses propos ou son vocabulaire. Le titre de psychanalyste n'est défendu par aucune législation. Chaque psychanalyste se croit humble serviteur sinon de la tradition, au moins de la vérité. J'apporte moi aussi mon humilité, qui ne va pas cependant jusqu'à ne pas oser écrire ce qui — aujourd'hui encore — m'apparaît valable. J'espère respecter la pensée de Freud, que je ne vois améliorée ni par les dissidences d'un Adler ou d'un Jung, ni par l'éclectisme d'un Beaudoin ou d'un Rogers, ni par celui d'un Marcuse qui, pour maintenir sa nostalgie d'une libération instinctuelle où règnerait le seul *Eros*, refuse ce conflit permanent et indépassable que Freud affirme inscrit au cœur de notre vie affective.

Demander à un psychanalyste de parler de la sexualité ne doit pas être l'occasion d'attendre ce qu'il ne peut pas donner. Par définition un analyste analyse, et n'a guère autorité pour parler de synthèse. Sur un plan de connaissances, comme sur un plan thérapeutique, l'analyste se préoccupe de genèse, d'évolution, de ratés dans cette évolution, de dynamisme inconscient. Il essaie de connaître, de comprendre les forces mises

en présence, les grandes lois de développement, les conflits et les tentatives de leur solution.

Le cheval de bataille de l'analyste est l'organisation progressive des pulsions pendant les premières années de la vie, d'abord en face de la mère nourricière, puis en face du couple œdipien, frustrant par fonction, vis-à-vis duquel doit s'originer et se déployer une promotion active dans la lignée du sexe propre.

Il est bien évident que si ces premières années sont cruciales et leur évolution harmonieuse irremplaçable, toute une structuration se poursuit et se complète à toutes les époques ultérieures de la vie affective, sociale, culturelle.

Finalement les comportements sexuels prennent des aspects multiples qui sont faits d'une mixture : solution des premiers conflits de l'enfance et circonstances ultérieures qui ont joué un rôle, direct ou symbolique, plus ou moins structurant.

2) Ces comportements sexuels de l'adolescent et de l'adulte intéressent donc le psychanalyste avant tout par les mécanismes engagés. Si on envisage une mutation éventuelle de la sexualité, une première approximation devrait prévoir que les comportements terminaux intéressent surtout le psychologue, le sociologue, le moraliste, voire le philosophe, dans la mesure où ces comportements actuels, qui contrastent avec ceux d'hier et d'avant-hier, pourraient être considérés comme des mutations.

L'analyste ne parlera, me semble-t-il, de mutation de la sexualité, que s'il lui apparaissait que la dynamique sexuelle obéissait à de nouvelles exigences ; si, par exemple, dans de nouvelles conditions, l'enfant n'avait plus « envie » de tenter son aventure œdipienne, comme l'induit l'école culturaliste. S'il s'agit, dans des comportements nouveaux (exposition pornographique danoise), du jeu, dans les circonstances nouvelles, de mécanismes connus, il paraît alors difficile, pour le psychanalyste, de parler à proprement parler de mutation.

Du reste, celui-ci ne peut cacher ses propres associations à propos de la notion de mutation.

Sur un plan biologique, il sait, depuis de Vries, qu'il s'agit d'un brusque changement dans le germe (changement au niveau de l'espèce) qui se transmettra ensuite par hérédité. Il sait qu'il y a eu de grands tournants culturels : le miracle grec, l'avènement du christianisme, Saint Thomas d'Aquin, Gutenberg, Copernic, Hégel, Freud, Einstein, Schönberg... Mais il ne sait pas toujours si Plutarque a ou n'a pas menti, si la Révolution française s'explique mieux d'une façon événementielle à la Michelet, que d'une façon non événementielle à la Tocqueville. Il se demande aussi s'il ne faut pas un certain recul avant de se prononcer sur la valeur d'un changement, aussi bien que, par exemple, sur la valeur prophétique de toute extrapolation post-conciliaire.

Enfin, il estime avoir le droit de se demander quels ressorts affectifs ont pu éventuellement jouer, outre les exigences rationnelles, chez celui qui détecte une mutation, et chez celui qui s'obstine à ne pas la voir. Les uns peuvent être friands de reconnaître et d'affirmer une substantielle rupture avec un passé que les autres, pour des motifs affectifs également obscurs et personnels, tiennent de toutes leurs forces à ne perdre ni du doigt ni de l'œil.

En souhaitant ne pas trop mériter ce reproche et demeurer sur un plan scientifique, le psychanalyste (surtout s'il est sexagénaire) estime avoir déjà payé sa contribution d'indépendance d'esprit en acceptant (à une époque où il ne bénéficiait d'aucun soutien sociologique, au contraire) cette prodigieuse « mutation » que fut et que demeure le message de Freud. Cette affirmation scientifique de la vie inconsciente, et l'expérimentation vécue de cette vie inconsciente à travers sa propre analyse personnelle et son contre-transfert dans les rencontres thérapeutiques, a déjà posé de tels problèmes que ceux-ci sont loin d'être épuisés, et qu'ils rendent peut-être le psychanalyste peu empressé à reconsidérer une nouvelle mutation sur de nouveaux frais...

Il faut du reste remarquer que la mutation freudienne était dans la façon de connaître, d'approcher, éventuellement

de modifier, quand elle est troublée, la vie émotionnelle et sexuelle. Ce n'était pas à proprement parler une mutation de cette vie affective, encore que puisse se poser le problème de savoir si cette meilleure compréhension de la vie affective et la diffusion de cette connaissance a eu quelque répercussion sur cette vie elle-même.

3) Enfin, je ferai remarquer à quel point le mot « sexualité » a une richesse et une complexité toute particulière dans le discours analytique.

Une des pièces maîtresses de la doctrine freudienne est l'affirmation que la sexualité (dans le sens charnel courant) n'est jamais une fonction séparée et ne pose jamais de problème séparé. La jouissance sexuelle et sa recherche sont à la fois une réalité concrète et un symbole. Car la sexualité, dans son évolution, dans ses réalisations, dans la mobilité de ses troubles à l'action thérapeutique, est toujours une relation à autrui, relation existentielle qui a permis, dans sa genèse, la constitution et le maintien du Sujet et de l'Objet.

Par ailleurs, chacun sait, mais oublie vite, que cette *libido* objectale est en liaison étroite avec la *libido* dont le Moi est investi. Les difficiles problèmes que pose le narcissisme ne doivent pas faire oublier, par trop de simplisme, l'immense éventail des efforts du Sujet pour obtenir des dieux et des choses sa ration quotidienne de nourriture narcissique. Toute une quête d'unité, de complétude cherche à maintenir l'érection de ce semblable, « plus parfait que moi-même » (Valéry).

Mais la *libido*, force de cohésion, se heurte et s'empoigne avec toute une mystérieuse force de dispersion, d'émiettement, de destruction. A *Eros*, Freud a opposé et lié à jamais *Thanatos*, l'instinct de mort. Sans entrer dans de redoutables difficultés théoriques qui ressortissent peut-être plus à une philosophie de la nature qu'à l'observation clinique, rappelons que l'agressivité joue un rôle majeur dans les conduites sexuelles, soit qu'elle se mobilise à chaque frustration, soit au contraire qu'elle donne à l'amour un mordant, un tranchant, hors desquels il n'y aurait que quête passive et indéfinie.

*
* *

Si on essaie de mieux cerner ce thème proposé d'une éventuelle mutation dans ce domaine complexe de la sexualité, on voit brusquement le problème s'élargir et aborder, comme point de départ et point de référence, ces grandes questions humaines, résumées dans les mots redoutables de « normalité », et de « nature humaine ».

I. NORMALITÉ ET NATURE HUMAINE

1. *La notion de normalité pour le psychanalyste*

Là, plus que partout ailleurs, le psychanalyste ne doit avancer qu'avec prudence et humilité. Il est un homme qui s'occupe d'autres hommes, à travers ses approximations diagnostiques et l'empirisme de sa méthode thérapeutique. Et il doit avoir quelque effroi à constater — à certains moments de réflexion lucide — qu'il n'est pas un véritable homme de science, cette science se cataloguerait-elle parmi les sciences humaines. Il utilise certes des sciences, mais il engage aussi une certaine conception de l'homme, de l'homme sain et de l'homme malade, et aussi une certaine idée de l'homme d'aujourd'hui, de l'homme d'hier, et pourquoi pas de l'homme de demain ? Il faut se résigner à le constater : le psychanalyste, généralement avec discrétion, le plus souvent avec inconscience, engage, dans sa praxis et dans sa théorie, des valeurs.

La difficulté surgit brusquement, car le psychanalyste n'est pas un philosophe, sauf à émarger à cette métaphysique naïve qu'est le sens commun.

Je ne crois pas que le psychanalyste soit capable de rendre compte de cette philosophie, mais il paraît de méthode plus stricte qu'il constate les emprunts qu'il fait nécessairement à cette discipline. Il faut reconnaître que Freud lui a donné un mauvais exemple. Celui-ci croyait, d'une foi implicite, aux 8 derniers commandements du Décalogue. Mais il n'en a jamais rendu compte : « Cela allait de soi », écrivait-il au pasteur Pfister.

Il semble que le psychanalyste, par son sens commun et par son métier, se soit fait finalement une certaine idée de l'équilibre affectif et sexuel de l'adulte. Il affirme que, par une progression de conflits et d'intégrations successives, il y a une évolution de la structure infantile à la structure adulte, et qu'il y a un « progrès » (jugement de valeur !) quant au contenu de la structure adulte : hétérosexualité sereinement assumée, rendant capable le sujet d'établir, sans angoisse ni compromis, des liens de tendresse et de sexualité avec quelqu'un du sexe opposé. Parallèlement s'installe une autonomie affective qui doit permettre de ne pas remettre en cause à chaque choix, à chaque échec, à chaque affrontement toute l'assiette affective et sexuelle : les frustrations doivent apparaître psychiquement tolérables ; les souffrances inévitables, les protestations vertueuses ou révolutionnaires n'ont pas à se doubler d'une angoisse, dont le sujet se protège par des attitudes passionnées, par des conduites caractérielles agressives ou dépressives, ou par de véritables décompensations psychopathologiques.

Il faut remarquer que cette « normalité » est avant tout une notion empirique : celle qui manque au sujet qui présente des troubles psychiques avérés, celle qui s'instaure spontanément au cours d'une cure thérapeutique.

Cette cure a, du reste, engagé à son tour des valeurs qui paraissent également aller de soi, et qui cependant sont indispensables, au moins à titre inchoatif. Une interprétation n'est possible et n'est efficace que si elle se réfère à un certain consensus, liant le malade et son thérapeute. Celui-ci compte implicitement que son client se découvrira, implicitement aussi, un peu hégélien, et pétillera devant la prise de conscience d'une contradiction logique, ou devant son manque d'honnêteté à garder, contre vents et marées, quelque illusion confortable sur soi.

A retrouver empiriquement ces valeurs élémentaires et généralement peu décrites, on pourrait se demander si l'analyste ne retrouve pas finalement dans ses observations ce qu'il

y avait de clandestinement glissé au début. Ne nions pas ces postulats implicites éventuels. Quand Freud reconnaît que le névrosé qui guérit retrouve sa capacité à aimer et à travailler, il est bien certain que l'homme Freud était sensible à ces valeurs bien avant ses découvertes. La psychanalyse ne se référerait-elle pas à quelque idéologie bourgeoise, dans un climat judéo-chrétien ? Mais un corps de doctrine doit se juger sur sa cohérence d'ensemble, son efficacité, sa souplesse à se remettre en question à chaque difficulté, et non sur les postulats nécessaires qui ont permis un point de départ.

Acceptons que ces postulats soulèveraient des questions aussi vaines que capitales. On pourrait en effet envisager un univers de paranoïaques, de pervers ou de débiles. Ce que nous croyions modestement être la santé, l'équilibre, la « normalité », serait alors un phénomène déviant. Avec un minimum de précipitation et de passion, il y a donc un choix à réassumer, une option claire à maintenir, qui doivent permettre, pour une époque donnée, le maximum de convergence pour un maximum de faits constatés. Encore que le danger permanent demeure pour chacun de vouloir prouver, par la science, la morale qu'il professe, ou les convictions auxquelles il tient.

2. *Constantes dans l'évolution de l'humanité et de l'individu*

Usant le moins possible de ce terme de « normalité » qui sent trop le fagot fixiste et orthopédagogique, le psychanalyste y pense fréquemment, et peut se demander si ce n'est pas justement une notion trop limitée à l'espace et au temps.

Il lui faut en effet demeurer attentif. Si l'analyste croit déceler dans l'évolution de l'humanité historique, ou dans l'évolution individuelle, certaines constantes remarquables, il se rappellera Newton : Tout paraît se passer « comme si... », ou Henri Poincaré : La géométrie euclidienne apparaît (1909) comme « la plus commode... ». Les constatations d'aujourd'hui seront peut-être un jour appelées à s'intégrer dans un autre système.

1) Quand nous relisons certaines pages anciennes de notre culture, il semble que tout se soit passé «comme si» la structure de l'homme d'alors répondait déjà aux mêmes exigences que celle d'aujourd'hui. Le *Lévitique* convie déjà à l'amour de soi comme référence indépassable de l'amour du prochain. Homère laisse percer sa préférence pour Hector, sa réflexion, sa raison, son amour. Ce guerrier prestigieux est structuré dans le temps et connaît la valeur du délai : il a dû apprendre à être brave, il sait s'arrêter et méditer sur la mort, il ne croit pas indigne de différer et de proposer un pacte. S'il pressent l'universel, c'est que son attachement à la sainte Troie, qu'il sait perdue, paraît d'abord s'enraciner concrètement dans l'amour d'une épouse et dans celui d'un enfant.

Nous voyons ici davantage l'équilibre caractériel et affectif que l'équilibre proprement sexuel, encore que nous puissions affirmer qu'ils sont structuralement liés. Le chapitre 16 d'*Ezéchiel* me paraît plus explicite à se sujet. On sait l'importance que Freud (*Totem et Tabou*, 1913) puis Levi-Strauss (*Structures élémentaires de la parenté*, 1949) ont donné à la prohibition de l'inceste, qui permet en quelque sorte à la nature de se dépasser elle-même, et de promouvoir un ordre nouveau : la culture.

Depuis quand le complexe d'Œdipe impose-t-il sa loi ? Il semble que l'on puisse l'utiliser pour expliquer la cohérence psychologique de l'exemple qu'*Ezéchiel* utilise au VI[e] siècle avant J.-C. pour clamer les infidélités d'Israël à Yahvé. Au chapitre 13, il décrit simplement deux sœurs, toutes deux mariées, qui se prostituent. Mais le chapitre 16 donne un tableau, plus architecturé, d'une fille abandonnée dès sa naissance, et jetée nue en pleins champs : « Nul ne s'est penché vers toi... Je passai près de toi et je te vis... Vis et croîs comme l'herbe des champs. Tu te développas, tu grandis... je te vis... et tu fus à moi... Tu as profité de ta renommée pour te prostituer... ».

Si l'on est en droit vraiment de conclure du texte que cet homme a élevé tendrement une fille abandonnée à sa nais-

sance et l'a épousée ensuite encore plus tendrement, cette malheureuse orpheline avait toute chance d'être frigide avec cet époux incestueux, et elle ne pouvait trouver sa détente sexuelle et féminine que dans un climat aussi loin que possible de cette tendresse psychologiquement douteuse, car l'inceste n'est pas lié au sang, mais à la tendresse des premières années. *Ezéchiel,* pour la démonstration de son message prophétique, a dû utiliser un exemple qu'il avait probablement rencontré : les angoisses œdipiennes peuvent rendre compte de la logique interne de cette brutale immoralité.

2) Si ce que nous pouvons savoir des temps historiques laisse entendre une certaine constance dans l'organisation de la sexualité et de l'équilibre, et dans la logique du déséquilibre, le psychanalyste semble appelé à décrire une même constance dans l'évolution personnelle des sujets qu'il est appelé à rencontrer et à analyser.

Il est bien entendu que la notion de finalité a très mauvaise presse, encore que Freud lui-même reconnaisse qu'il est impossible de s'en passer totalement. On peut se faire la bouche plus fraîche en parlant d'anticipation, de téléonomie. L'analyste hésite à se mêler aux grands débats philosophiques et à décider dans quelle mesure Sartre a raison de nier toute nature humaine, toute essence, et de penser que notre liberté n'est qu'un pur projet. L'analyste est cependant obligé, sur un plan descriptif, et finalement thérapeutique, de maintenir les deux directions suivantes qui doivent bien, de quelque façon, converger. D'une part, chaque petit d'homme offre le spectacle d'une évolution où il ne découvre sa «nature», son contenu, sa structure qu'en accomplissant son histoire. D'autre part, l'analyste, même le plus antifinaliste, sait que cette évolution n'est pas pure contingence, et même il y compte. Si originale et unique que soit chaque évolution, il paraît oiseux de se demander au départ si ce poupon deviendra « dieu, table ou cuvette ». Il doit se promouvoir à sa maturité d'adulte sexué, aussi bien avec la pesanteur des lois qu'il n'a pas inventées et qui paraissent inscrites dans sa « nature », qu'avec la contin-

gence de l'originalité de son équipement pulsionnel et des conditions extérieures qu'il rencontrera.

L'analyste ne peut que décrire ce qui lui paraît de bonne observation. Mais il doit rester au clair de tous les présupposés anthropologiques qu'il traîne avec lui, pour éviter au maximum (c'est une limite !) ce que Bachelard appellerait un obstacle épistémologique.

J'ai le devoir de ne pas me cacher à moi-même ma propre position. J'ai toujours été désireux de bien délimiter le champ des déterminismes psychologiques qui spécifient les troubles cliniques et caractériels, ainsi que la technique avec laquelle ils sont médicalement abordés. Cette délimitation d'avec le champ de la liberté et de la santé me permet de maintenir, comme médecin, mon indépendance de méthode et d'action en face du psychologue, du sociologue, du moraliste, du théologien, qui ont leurs objets propres, leurs méthodes propres et leur indépendance[1].

Ce maintien des frontières n'est pas du reste toujours aisé. Le psychanalyste ne sait rien directement de la liberté, de l'amour, de la santé, puisque son domaine est celui de leurs contrefaçons. Mais parler de « contrefaçon » implique toujours, à un moment ou à un autre, quelque référence, parfois implicite, à la « façon ».

II. LES ÉTAPES ÉVOLUTIVES DE LA SEXUALITÉ

En essayant — au moins pour notre Occident — de reconnaître soit les constantes psychologiques que le psychanalyste rencontre sous la notion peut-être inadéquate de « nature », soit la référence qui permet de parler de troubles caractériels ou pathologiques et qu'il est à la fois commode et suspect d'appeler « normalité », je n'ai envisagé que très succinctement

1. Dans ce travail d'exigences méthodologiques, j'avoue avoir trouvé plus d'aide et de lumière dans les *Degrés du savoir*, de MARITAIN, que dans les à-peu-près que le *Catéchisme hollandais*, si riche par ailleurs, utilise pour parler des miracles (pour lesquels on vient si facilement chercher le médecin !).

l'hétérosexualité constitutive de l'équilibre psychique chez l'adulte. Il faut souligner (et ce n'est pas, hélas !, une tautologie) qu'il s'agit d'une sexualité ayant atteint sa complète structuration génitale.

Cette précision peut faire sourire, si on oublie l'existence de la vie inconsciente qui peut maintenir, obscures mais vivantes, les traces des diverses étapes évolutives de la sexualité.

En termes caricaturalement simplistes, l'enfant passe d'abord par cette première étape d'une relation unisexuée avec sa mère. La différence qui compte est celle du grand qui a tout, et du petit qui n'a rien et qui veut tout. Il n'y a pas alors tellement de différence de sexe : chacun doit être porteur d'une verge, encore que, pour des raisons à débattre, certains en paraissent démunis. Cette situation est dominée par une sexualité charnelle avant tout épidermique et digestive (orale et anale), intriquée avec ce que l'on appelle les tendances partielles : sado-masochisme, voyeurisme, exhibitionnisme...

La réussite relationnelle du dépassement de l'œdipe s'accompagne d'un investissement sexuel nettement génital.

Freud affirme le « primat » du génital, dépassant et maintenant tout un prégénital qui demeure en quelque sorte et peut être le point de départ de très utiles sublimations, intégrées dans l'épanouissement génital. Ces sublimations prégénitales sont en particulier le point d'attache nourricière de nos élans de tendresse et de nos promotions culturelles et intellectuelles.

A ce propos, il n'est pas inutile de préciser ce qu'est, pour un freudien, une sublimation et ce qu'est une formation réactionnelle. N'en déplaise à Herbert Marcuse, il n'y a pas de développement humain sans quelque répression des pulsions. La sublimation (processus inconscient, il convient de ne pas l'oublier) est un refoulement discriminatif qui interdit à la conscience une image (celle de la mère œdipienne, par exemple, pour le garçon), mais laisse intactes toutes les forces pulsionnelles qui l'investissaient, et qui alors demeurent dispo-

nibles. D'où une sexualité sans entraves pour le choix hétérosexuel futur, sans friction entre l'amour-tendresse et l'amour érotique.

La formation réactionnelle, également inconsciente, est le refoulement dans le sens banal du terme, refoulement massif qui enkyste aussi bien (pour reprendre le même exemple) l'image de la mère que les pulsions sexuelles qui l'investissent. A court terme, la situation est confortable, mais au prix d'un porte-à-faux. La sexualité gardera une référence à cette image maternelle enkystée et érotisée, et risquera d'être subtilement ou grossièrement entravée : choix conjugal surdéterminé, impuissance, antinomie entre amour et sexualité comme je le supposais dans l'exemple d'*Ezéchiel,* donjuanisme...

Ces refoulements réussis et ces formations réactionnelles, efficaces mais ambiguës, jouent un rôle important dans la formation de nos traits de caractère. Ceux-ci seront souples, détendus, tolérants, (sublimation), ou au contraire rigides parce que défensifs, exigeants et intolérants parce qu'érotisés (formation réactionnelle)[2].

Ces ratés dans la sublimation laissent s'installer des régressions libidinales. C'est sur le plan structural génital que l'amour permet de rencontrer un autre Sujet. La régression inconsciente sur un plan anal fait de l'autre un Objet, nié comme Sujet, manipulable agressivement.

Plus profondément, l'altérité devient menaçante. Car être deux implique d'accepter la non-identité, la différence, la finitude de chacun, en un mot : la mort. D'où un besoin incoercible de fusion, de non-différenciation, qui peut donner dans l'amour — ou ce qui est cru tel — des exigences d'intolérance forcenée.

---

2. Aussi bien que les traits de caractère, les affirmations culturelles (religieuses, intellectuelles, esthétiques) peuvent s'enraciner dans de chastes sublimations aussi bien, hélas !, que dans des formations réactionnelles, dont l'érotisation pourra être un aiguillon précieux, mais imposera la rançon d'exigences intolérantes ou de déformations passionnées.

Le paradoxe est que ces régressions morbides sont des fixations défensives et donc stables. L'adulte équilibré est, au contraire, capable de régresser souplement et passagèrement pour s'identifier à l'autre, afin de le comprendre avec sympathie, sans pour autant perdre sa propre identité, son Moi. Un exemple typique pourrait être trouvé dans cette référence à la passivité anale qui doit toujours, bien qu'inconsciente, demeurer vivante chez l'homme. Elle lui est structuralement nécessaire pour pouvoir s'identifier à la femme, et ainsi comprendre, afin d'y participer, son plaisir à être pénétrée. Sans le maintien et l'acceptation obscure de cette référence, le coït, apparemment normal, risque de n'être qu'une masturbation à deux, c'est-à-dire l'addition de deux jouissances qui se déploient pour leur propre compte, aussi bien dans leurs techniques que dans leurs phantasmes.

Dans un tel exemple, l'homme aurait gardé une homosexualité puissamment refoulée, une peur des plaisirs passifs, et s'en défendrait par des entreprises actives qu'il croirait foncièrement viriles. Mais il serait alors incapable de s'intéresser au plaisir de sa femme. Car il faudrait, pour ne pas oublier cette partenaire d'un sexe si mystérieux, s'identifier obscurément à elle, régresser en quelque sorte : cela réveillerait de vieilles situations homosexuelles par lesquelles il a lui-même nécessairement passé et qui justement, pour des raisons biographiques accidentelles, sont refoulées parce que culpabilisées ou trop humiliantes pour son narcissisme.

III. PERVERSIONS ET TABOUS SEXUELS

Bergson trouvait déjà aphrodisiaque la civilisation de son époque. Que dirait-il aujourd'hui ? Il est aussi difficile de nier tout un érotisme ambiant où certains, avec un vocabulaire emprunté, croient découvrir un « défoulement » libérateur, que les essais multiples de revaloriser la sexualité conjugale, qui ne paraît plus pour certains incompatible avec les plus hautes aspirations.

Poursuivant mon hypothèse de travail que la structure sexuelle, dans le déterminisme de ses lois évolutives, ne paraît pas être actuellement le siège de mutations sensibles, je voudrais proposer maintenant quelques explications analytiques possibles de certains comportements. Cela demandera encore quelques explications théoriques, en particulier sur les perversions. Je crois difficile d'éviter ces précisions : l'apport exact de Freud, sa vraie « mutation », est généralement très mal connu, — bien que l'essentiel de son message soit déjà ancien (*Etudes sur l'hystérie,* en 1895 — *Inhibitions, symptômes et angoisse,* en 1925).

Les manifestations sexuelles cherchent à être de plus en plus provocantes. Certains auteurs s'interrogent gravement sur érotisme qui vient d'amour (*éros*), et pornographie, qui vient de prostituée (*pornê*). Le côté commercial de la jouissance sexuelle ne me paraît pas être une catégorie scientifique suffisante. Il vaut mieux analyser exactement ce qu'est une « perversion » (sexuelle), comportement sexuel à décrire et à ne pas confondre avec « perversité », comportement agressif antisocial : l'adjectif « pervers » est, de ce fait, riche d'équivoques.

Dès 1905, dans ses *Trois Essais,* Freud publie ses réflexions, qui dataient déjà du siècle dernier, sur les perversions sexuelles : pédérastie, homosexualité, sadisme et masochisme, exhibitionnisme et voyeurisme, fétichisme, bestialité... Plutôt que d'y voir, comme le traité classique de morale (en latin) de Tanqueray, des formes parfaitement immorales de débauche supérieure (la débauche inférieure étant la masturbation et l'adultère), il remarque que les perversions (au sens descriptif) étaient des fixations (anormales, bien sûr) à des stades normaux de l'évolution de la sexualité infantile, car le brûlot de 1905 était d'oser décrire une sexualité infantile.

Nous avons donc tous « naturellement » en nous des tendances « perverses » qui font partie de notre histoire infantile, et aussi de notre présent inconscient d'où elles alimentent discrètement les plaisirs de l'amour. Ces plaisirs préliminaires conduisent à l'accouplement et à l'orgasme génital dont le

primat demeure incontesté. Le « pervers » pathologique (ou médico-judiciaire) est celui qui est demeuré fixé électivement à ces stades initiaux, et y trouve sa jouissance orgastique avec très peu ou pas du tout de désir du coït génital « normal ». Le « névrosé » qui a refoulé sa sexualité, garde derrière ses refoulements une sexualité régressive, qu'on appellerait « perverse » si elle s'affirmait au grand jour. Le « normal » peut toujours à l'occasion de circonstances particulières : contagion collective, addiction toxique, situations imprévues, régresser passagèrement à ces stades « pervers », soit en les manifestant, soit en participant au spectacle qui lui en est donné.

A côté de cette précision sur les perversions et leur dynamisme, il faut également dédouaner ce dont on fait parfois bruyamment état : les tabous sexuels. Il est évident que nous sommes les héritiers d'un XIXe siècle très puritain, et d'une tradition chrétienne qui, d'une façon certes irrégulière, l'a été souvent plantureusement. Mais il ne faut pas confondre. Ce qui est pathogène, traumatisant, ce n'est pas d'imposer des frustrations, sexuelles ou autres, à un sujet adulte psychiquement normal : il souffrira, mais (directement) ne tombera pas malade, ni déséquilibré. Ce qui est pathogène, ce sont les frustrations trop lourdes pendant la petite enfance, frustrations qui, du reste, sont en soi inévitables, et même nécessaires, pour que l'enfant se développe dialectiquement à partir de conflits.

Sans parler de vraie pathologie, des frustrations mal réglées, mal tolérées pendant l'enfance, seront à l'origine de caractères ou de traits de caractère manifestant, par leur rigidité, leur agressivité ou leur inertie, qu'ils assurent une fonction défensive, c'est-à-dire le maintien nécessaire de certains refoulements.

Lever des tabous sexuels peut être une excellente chose, encore qu'il faille toujours être attentif aux bénéfices personnels inavoués que recherche le pourfendeur de tabous, comme ceux, du reste, de celui qui les défend ou les maintient. Cependant, il ne faut pas se faire trop d'illusions : lever un tabou

est un apostolat culturel très valable, mais qui risque de n'être vraiment bénéfique qu'à la génération suivante. Ne pas avoir peur de parler de la sexualité à l'école ou au grand séminaire crée un climat qui détend les gens « normaux », ou très peu touchés, mais ne lèvera aucun refoulement vrai. Car cette « éducation » se fait alors trop tard et dans l'abstrait. Or, l'enfant a eu besoin de concret, c'est-à-dire de pouvoir parler, en prenant des risques constructifs, de son corps, du corps de Papa, du corps de Maman... On ne peut que souhaiter et chercher à obtenir un climat familial et sociologique où les parents sauront répondre — en leur temps — aux demandes, formulées ou non, de leurs enfants.

IV. ANALYSE DE QUELQUES COMPORTEMENTS ACTUELS

Avec ces notions analytiques, il sera plus facile d'aborder maintenant, de façon compréhensible, certains sujets.

1. *L'érotisme contemporain*

L'érotisme contemporain, qui séduit les uns, et attriste les autres, témoigne paradoxalement, aux yeux de l'analyste, d'une sexualité puissamment refoulée, qui s'exprime avant tout par des conduites régressives de structure « perverse » : voyeurisme, exhibitonnisme, homosexualité, sadisme... En fait de défoulement, il ne s'agit guère de redécouverte d'une sexualité de structure génitale (et parallèlement de possibilité d'amour), mais plutôt de l'irruption de la sexualité « perverse », que les générations précédentes (si elles acceptent d'avoir si bon dos !) maintenaient refoulée. Car, je le répète, la sexualité refoulée, est toujours régressive, c'est-à-dire « perverse » ; « la névrose est le négatif de la perversion », a très tôt affirmé Freud.

L'utilisation de cette clef pour comprendre — voire modifier — cet érotisme exubérant pourrait mener très loin dans l'analyse des cas concrets. Le difficile est qu'il est impossible de parler de sexualité sans engager la sienne propre, dans ce qu'elle a justement de plus inconscient, et donc, éventuellement, de plus « pervers ». On comprend le dialogue de

sourds qui risque de s'installer quand on oppose morale et esthétique, ascèse et libération : le plus souvent, chacun défendra à son insu une position inconsciemment personnelle qui vient passionner, et peut-être gauchir, les considérations culturelles.

Je sais bien qu'il y a des gestes prophétiques : Isaïe prêchant « tout nu et déchaussé » pendant trois ans pour que tout le monde comprenne bien que le roi d'Assur emmènera bientôt les captifs et les déportés « nus et déchaussés et fesses découvertes » (20, 2-4) ; François Bernardone se réfugiant tout nu dans la chasuble de l'Evêque d'Assise. C'est la même tentation que la « sainte colère » du Christ en face des marchands du Temple. Il y a toujours de prestigieuses références pour justifier n'importe quelle démarche passionnée. Mais il faut reconnaître que le héros et le saint sont rarement conformistes. Antigone, Electre étaient-elles la « conscience du monde » ? ou simplement des « femmes à histoires » comme se le demande Giraudoux, et comme le pensaient très sérieusement Créon et Egisthe ? [3]

---

3. Prolongeons ce propos par une précision méthodologique capitale : la valeur d'une visée spirituelle proposée à partir d'un exemple concret est une chose ; la valeur humaine de cet exemple concret est une autre chose. Il ne faut pas passer sans nuances de l'une de ces valeurs à l'autre.

Ce n'est pas mettre en cause l'inspiration du *Cantique des Cantiques*, ni l'authenticité mystique des symboles qu'un croyant peut y découvrir, que de s'interroger sur la valeur exacte proprement humaine de cet état amoureux, où la découverte de l'amour prime peut-être la découverte de l'objet aimé, manifestement survalorisé :

> « *Comme un lis au milieu des épines,*
> *Telle est mon amie parmi les jeunes filles...* ».
> « *Comme un pommier au milieu des arbres de la forêt,*
> *Tel est mon bien-aimé parmi les hommes...* ».

On ne peut que souhaiter à cette extase amoureuse d'être les premiers mots d'un amour solide, profond et durable. Il serait cependant téméraire de trop préjuger, quelle que soit la poésie de l'expression, de la valeur de la transposition mystique possible. Narcisse a-t-il tellement eu tort en redoutant voir un jour

> « *naître mille maux trop tendrement conçus* » (P. Valéry) ?

2. *La libération du statut de la femme*

Dans une perspective assez parallèle, il est difficile de ne pas se demander aussi quelle part de réactionnel et de régressif se joint aux meilleures réflexions sur la libération du statut de la femme.

La femme n'a manifestement pas été un objet de suffisante considération de la part de l'homme. Les textes abondent : la femme est faite pour l'homme (« Il dominera sur toi » : *Genèse* 3, 16), la femme est quelque chose d'avorté (saint THOMAS, I^a, q. 92, a. 1), la femme, dans notre ancien code civil, n'était que la sœur aînée de ses enfants... Il y a un vieux compte à régler avec l'homme, qui, si compréhensible soit-il, ne crée peut-être pas toujours le climat idéal pour retrouver un authentique devenir. Si cette revanche tend à s'institutionnaliser dans des textes par ailleurs irréprochables, il faut toutefois reconnaître que, d'une façon beaucoup plus subtile et finalement plus agressive qu'une institution, la femme s'est employée depuis longtemps à prendre cette revanche sur le *Code Napoléon* et sur l'homme. Le climat puritain et refoulé du XIXe n'a pu que faire régresser chacun, homme et femme, dans son équilibre personnel. L'homme qui régresse a tendance à se féminiser affectivement et sexuellement, quitte à se ressaisir

---

C'est la même confusion qui porte à canoniser tous les traits de caractère, tous les engagements concrets d'un saint authentique, comme à survaloriser sans critique tous les attendus d'une définition dogmatique.

Une tentation peut-être plus subtile. Une affabulation sexuelle et perverse, comme celle de Pasolini dans *Théorème*, a pu évoquer chez certains quelque « quête du salut ». Il ne faut pas oublier que cette perversion est aussi et d'abord une exigence inconsciente à régler des problèmes infantiles mal liquidés, aussi bien chez l'auteur que, par contre-coup et rappel, chez le spectateur. L'infra-rationnel de l'inconscient peut susciter le même vocabulaire — « quête d'un salut » — que le supra-rationnel des visées spirituelles. L'équivoque est tentante de mal distinguer ces deux registres analogiques, riches de correspondances structurales, et de ne garder et regarder que le plus commode, le plus flatteur, le plus secrètement chéri. Une « recherche de l'absolu » se réfèrerait aux mêmes questions concernant les requêtes inconscientes du mystique et du métaphysicien.

dans toute sa puissance de maîtrise intellectuelle et fabricatrice, ou dans ses souvenirs impérissables d'ancien élève ou d'ancien combattant. La femme qui régresse, ou devient une humble ouvrière, ou est portée à se viriliser, même sous des dehors adorablement féminins. C'est toute une volonté de puissance subtilement aménagée qui conduit à une sexualité plus exhibitionniste que génitale (quand ce n'est pas à une frigidité), et qui, avec une séduction enveloppante, cherche à châtrer l'homme pour lui disputer sa place, d'une façon ou d'une autre. L'homme, qui se sent atteint, se défend comme il peut. D'un côté, il invente la « vamp », puis se repent en instituant la fête des Mères. D'un autre, il prend son parti de cette femme insaisissable, et se met, quand il ne part pas en guerre, à conquérir l'atome et l'espace.

Je ne crois pas, malgré ces traits rapides et un peu caricaturaux, la psychanalyse freudienne antiféministe, encore que demeurent impressionnantes certaines phrases atrocement sévères de Freud sur ses contemporaines.

D'une façon générale, il paraît imprudent de ne pas maintenir deux affirmations :

D'une part, la revendication sociale, politique, institutionnelle de la femme risque parfois d'être mobilisée et contaminée par une revendication inconsciente instinctuelle, celle de la petite fille qui en face du garçon se croit châtrée, donc dévalorisée, amoindrie, enlaidie. Au lieu de découvrir la valeur, la complétude, l'harmonie de sa vraie « nature », la femme risque d'organiser des compensations qui, quelle qu'en soit la valeur culturelle ou esthétique, maintiennent, en la refoulant, cette illusion d'une blessure originelle. Les débats deviennent alors vite passionnés, mais par ailleurs il faut reconnaître que cette passion a posé et maintient ce débat inéluctable.

D'autre part, les exigences analytiques d'équilibre psychique ne proposent aucune limitation en soi à la promotion intellectuelle, culturelle, sociale de la femme. Le psychanalyste se borne (c'est peut-être un euphémisme !) à maintenir

que cette promotion, qui a ses exigences propres, ne doit pas être un obstacle à cette fonction féminine « naturelle » : trouver plaisir et bonheur à rendre tendrement et sexuellement son mari heureux, et avoir le temps et le goût d'apporter, aussi bien par sa peau que par son cœur, les contacts irremplaçables que les enfants exigent pendant leurs premières années.

L'homme et la femme sont égaux en valeur, en originalité, en dignité, mais ne sont pas interchangeables, de même qu'il est impossible de superposer les 400 ovules énormes et massifs égrénés au cours de la vie génitale d'une femme et déjà présents à la naissance sous forme de follicules primordiaux, avec le foisonnement de l'homme à travers ses milliards de spermatozoïdes.

3. *Position de certains prêtres*

Ces positions réciproques de l'homme et de la femme, si originales quelles soient à chaque époque et à notre époque, ne paraissent pas engager, pour être comprises dans leur structure, une mutation sexuelle.

On en trouve même une confirmation dans une position actuelle de certains prêtres, position qui, au premier abord, paraît révolutionnaire, et même fille d'une évolution profonde. En réalité, quand le psychanalyste les entend réclamer mariage, métier et militance politique, il croit discerner une demande analytiquement très juste, et même fondamentale : ces hommes demandent à être des adultes virils, et non des Eliacins, trop protégés du monde dans les enceintes du Temple, puis trop séparés des hommes dans des fonctions sacrées.

Mais l'analyste reste songeur quand on lui demande si les rapports matrimoniaux, la profession, le syndicalime, ont *ipso facto* des vertus structurantes et équilibrantes. Ce sont toujours des cas particuliers, où jouent avant tout la valeur des identifications infantiles, et où demeure le danger de réclamer que le présent venge les vieilles déceptions du passé. Une stabilité instinctuelle profonde doit au contraire dispenser de

réclamer des autres, dans des situations toujours aménagées et renouvelées, le besoin d'être reconnu dans sa propre identité. Mais tout un climat sociologique (peut-être à imaginer) demeure indispensable pour assurer une intégration virile, concrète et progressive, à la réalité.

Le mariage — puisque nous parlons de sexualité — paraît devoir être considéré dans cette même perspective. Il pose autant de problèmes qu'il en résout. S'il consacre et approfondit toute une évolution affective et sexuelle, il ne comble que bien rarement les manques datant des premières années. C'est pourquoi l'expérience analytique voit avec d'extrêmes réserves un mariage conclu dans une perspective trop exclusivement culturelle : se marier par philantropie, par espoir thérapeutique, pour un témoignage prophétique (l'exemple d'Osée épousant, sur l'ordre de Yahvé, une femme de prostitution ne paraît pas un exemple probant !). Il semble qu'on doive se marier « d'abord » par plaisir : le conjoint est l'objet d'une telle considération que le Sujet ne peut plus trouver son plaisir qu'à travers le plaisir de l'Autre. Cette économie est aussi vraie sur le plan sexuel que sur le plan affectif. On a peut-être raison d'estimer que le mariage doive être davantage, mais il peut être dangereux de négliger qu'il soit « d'abord » cela. Le psychanalyste peut paraître étrangement traditionaliste...

4. *Le problème de la jouissance sexuelle*

A propos du mariage, de l'union sexuelle, l'expérience analytique a attiré l'attention sur la jouissance sexuelle, sur l'orgasme qui, derrière un voile pudique, pose bien des problèmes.

Il est paradoxal de voir tant de culpabilité décrétée ou ressentie sur un ensemble de réflexes qui ne fonctionne pas toujours avec régularité et évidence, surtout chez la femme. Un orgasme simultané des deux conjoints n'est pas une réussite tellement fréquente (mais ce sont des confidences qui ne se font pas facilement). C'est un sujet fascinant, tabou, nostalgique, qui passionne davantage *Humanae Vitae* que les mal-

heurs de la guerre ou de la faim. Toutes les conduites « perverses » dont il a été parlé plus haut, ont besoin, comme d'une nécessité, de toutes ces voies détournées pour obtenir au moins des satisfactions substitutives. Moins cyniques que le Marquis de Sade, mais à peine moins explicites, bien des littérateurs, des metteurs en scène, des illustrateurs, des critiques nous indiquent sans équivoque leurs propres circuits privilégiés.

*
* *

Ces réflexions à propos d'une éventuelle mutation dans la sexualité m'ont d'abord conduit à proposer de voir une certaine constance dans les structures sexuelles, même à des époques reculées, et un certain modèle dans le développement affectif de n'importe lequel de nos contemporains.

Le rappel exact de ce que représentent dans la doctrine freudienne la sublimation, la formation réactionnelle, la régression, la perversion, a souligné combien elles peuvent aider à rendre compte très suffisamment de l'érotisme contemporain par exemple, du statut de la femme en face de l'homme, des troubles de l'orgasme.

Bien d'autres aspects de la vie moderne pourraient être étudiés pour analyser leur répercussion sur les manifestations sexuelles actuelles : toute la passivité audiovisuelle, le matraquage des informations éparpillées, la séduction du progrès scientifique, de l'argent, de la violence, le manque de structuration sociologique des grands ensembles, l'ambiguïté de la notion d'autorité... Par ailleurs, la relation du couple a été manifestement revalorisée avec une recherche plus poussée du dialogue, de la rencontre, de la présence. La sexualité n'est pas traitée que par prétérition : c'est un domaine reconnu comme ayant une valeur qui ne se réduit pas à celle du seul enfantement, et où ne sont pas exclues une certaine pédagogie, une certaine progression dans l'expérience, au delà de la précipitation, de la seule improvisation.

On peut se demander également s'il ne s'ouvre pas, ou ne vas pas s'ouvrir, une véritable ère psychanalytique du fait de la diffusion de ces connaissances, sinon du nombre des gens

analysés. C'est à regarder en effet avec attention. Au cours de l'expérience thérapeutique, on rencontre des résistances formulées différemment de celles de la Vienne de 1890, du fait de l'information du sujet. Mais finalement, cela ne change guère le processus de la cure. Je dirais même qu'en ce temps de contestation où la sérénité la mieux accrochée est parfois — au moins provisoirement — vacillante, il est très rafraîchissant de retrouver ses clients en analyse. Au delà d'un vécu superficiel qui reflète le siècle troublé, l'analyste retrouve avec ravissement chez chacun (le progressiste ou l'intégriste) les mêmes quêtes anxieuses, les mêmes besoins d'aimer et d'être aimé, les mêmes trépignements d'impatience, les mêmes précautions pour camoufler ce qui ébranlerait le monument de son narcissisme.

Et cependant, que de progrès encore à faire ! Freud peut être mieux compris, par exemple à travers la philosophie moderne. Freud peut être dépassé. Marcuse prophétise une nouvelle sensibilité: pourquoi pas ? Simone de Beauvoir affirme que la condition féminine est une pure création masculine : c'est peut-être la vérité banale de l'an 3000 ? Et que nous apportera une meilleure connaissance de la psychologie sexuelle des pays qui culturellement paraissent très éloignés de nous ?

Il est impossible de préjuger des acquisitions futures. Et je ne voudrais pas avoir paru trop tranchant dans ce qui m'apparaît personnellement être les acquisitions présentes les plus solides.

La conscience du monde progresse en même temps que le développement des sciences. Jusqu'où ira l'Humanité dans sa Connaissance et dans son Devenir ? Jusqu'à quel point Oméga ?

Le chrétien doit faire un effort particulier pour demeurer ouvert, car la richesse de sa Tradition et de sa Foi, exprimées nécessairement dans des formulations qui datent d'un lieu et d'une époque, risque de le rendre facilement conservateur, même s'il s'imagine très en avant-garde. Heidegger croit

devoir lui refuser cette folie qu'est l'accès à la vraie question philosophique : croire en la Création lui apparaît en effet comme une échappatoire à la reconnaissance de la contingence humaine radicale. L'Homme-Dieu, présenté comme l'Homme parfait, demeure une référence qui a pu glisser abusivement à un plan anthropologique, où les découvertes de Freud sont apparues d'abord proprement insoutenables.

J'ai parlé au début d'humilité, de modestie. Ce n'est pas uniquement clause de style. C'est surtout un appel au travail et à l'expérience de tous et, pour notre temps de spécialisations, le souhait nostalgique, et peut-être vain, de quelque génie rassembleur et unificateur.

Bourg-en-Bresse, février 1970

Docteur Charles-Henri Nodet

ÉROTISME ET CRÉATION ARTISTIQUE

Les propos qui suivent sont de Monsieur Maldiney, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lyon. Ils ont été recueillis par Chistian Duquoc *et* Philippe Hamon, *et revus par l'auteur.*

Question. — *Pour commencer cet entretien sur « érotisme et création artistique », nous aimerions vous demander quelle est, de votre point de vue, la différence entre sexualité et érotisme.*

Réponse. — L'érotisme est une doctrine à la fois théorique et pratique. Il consiste à identifier le fonds de l'existence à l'*éros*. Mais *Eros* a deux sens. Il désigne tantôt la sexualité à l'état nu ; l'expérience sexuelle est alors le champ de réalisation privilégié, parfois exclusif du « pouvoir-être » humain. Tantôt *Eros* a le sens que Freud a emprunté à Platon : celui de l'amour — amour sexuel compris — qui se caractérise par une insatisfaction perpétuelle. A chaque étape l'amour doit changer son objet et son savoir, donc se transformer lui-même, devenir autre. L'amour est une quête.

Ce qui donne à l'érotisme au premier sens du mot son allure de recherche, c'est qu'il se donne lui-même pour une quête. Il n'y a quête que là où le terme n'est pas fixé ! Mais d'un sens à l'autre de l'*éros,* les horizons diffèrent. Pour l'un, le moi n'est que le délégué du *ça* dont il a à prendre en charge les pulsions, sous la forme d'un désir, en leur ménageant une chance de réalisation dans le monde. Il s'agit de savoir si le désir est le tout de l'homme et le tout de l'amour. Ce qui est en jeu avec l'érotisme, c'est la définition et la situation du désir.

Jung, refusant de confronter simplement Freud et Adler, déclare que l'opposition véritable est entre Freud et Nietzche. Entre *Eros* d'une part, la volonté de puissance de l'autre.

Or les deux termes présentent le même type d'ambiguïté. La volonté de puissance cherche l'affirmation de soi, elle vise à son renouvellement perpétuel — garantie de l'intégrale identité de son vouloir de soi — au détriment de ses créations successives. Mais elle est aussi bien le fait de la vie que celui des grands individus, sans que l'opposition du vital et de l'individuel soit ici prise en considération. Le visage de *Dionysos* où s'inscrivent les traits de son individualité est un masque qui « vaut pour tous et pour personne » : ce qui fait que la volonté de puissance peut être considérée aussi bien comme une force expansive que comme, au contraire, une force contracte négative, retirée en soi, « égoïstique », s'appliquât-elle à la vie elle-même dans son ensemble, puisque celle-ci détruit l'ensemble des « étant » auxquels elle a donné l'être. De même pour Freud l'opposition *Eros-Thanatos* est celle des pulsions sexuelles et des pulsions du moi tendant au retour à l'inorganique. Aux pulsions de mort appartiennent à la fois les pulsions d'agressivité qui expulsent, qui retranchent, qui rejettent dans les ténèbres extérieures : *Ausstossung* ou *Verwerfung* qui est à la base de la négation (*Verneinung*) à quoi s'oppose *Eros* comme désir et pouvoir d'unification (*Vereinigung*). C'est que l'expulsion, comme chez Nietzsche la destruction des créations ou des créatures successives, a pour résultat le retrait en soi, l'égoïsme auto-constitutif de celui qui rejette ou refuse, de toute la puissance du Non. A quoi s'oppose l'expansion érotique, multipliant les vies partielles comme autant de centres de diffusion normaux. Mais qui est le sujet du désir ? Si c'est le Moi, le voilà à l'origine de deux mouvements contraires : d'un côté la recherche de lui-même dans l'expulsion de tout et le refuge en soi, jusqu'à l'inorganique, où il n'est plus que l'extériorité absolue, comme le « cristal » de Paul Klee (Puis-je mourir moi cristal ?) ou l'intérieur sans différence de la « pierre noire de La Mecque » (Hegel). De l'autre, la multiplication et l'expansion de lui-même hors de lui où il n'est effectivement alors qu'un délégué des puissances du *ça*.

La liaison d'*Eros* et de *Thanatos* est présentée en parallèle par Georges Bataille dans son étude sur l'*Erotisme*. L'homme est en présence de deux interdits : l'un relatif à l'amour, l'autre relatif à la mort. Son acte le plus significatif de lui-même est la transgression. Mais dans cette transgression, il aboutit à un anéantissement commun à l'amour et à la mort, parce que tous deux assurent le triomphe du *ça* sur le Moi disparaissant : d'où le problème fondamental du désir.

Aujourd'hui l'homme est partagé entre ces deux sortes de désirs qui sont représentés l'un par l'érotisme, l'autre par la volonté de puissance. D'où l'opposition de ceux qui cherchent à vivre — apparemment — au niveau du biologique et de l'affectif immédiat et de ceux qui cherchent la preuve de leur

existence dans l'exercice d'un pouvoir, et dont l'impérialisme local ou universel vise à leur propre souveraineté. La question essentielle est donc celle de la nature et de la place du désir.

Q. — *Etant donné la place prise par la notion de désir dans la pensée d'aujourd'hui, quelle est donc sa nature ?*

R. — La psychanalyse est ici divisée et puisque, sous l'un de ses aspects, elle mérite d'être appelée une « psychologie des profondeurs », il ne reste à l'autre que d'être superficielle.

L'erreur est de considérer le désir dans la perspective de la jouissance primaire. Il n'est pas l'imagination d'un plaisir. Le désir est d'abord désir de l'autre. Et cette altérité fait sa « dramatique ». Désir de l'autre, qu'est-ce à dire ? Le désir est surtout désir du désir de l'autre, désir d'être par l'autre désiré. Phrase à deux coupes possibles : être désiré par l'autre — exister par l'autre désiré. Le secret du désir est celui du lieu de son origine. Qui désire en moi ? L'autre en moi, celui que réellement je ne suis pas. Ce n'est pas l'objet, c'est le sujet du désir qui à moi-même fait défaut. Ici la psychanalyse d'un Lacan conjoint la théologie.

La question généralement oubliée dans le problème du désir — en dépit ou à cause de l'inflation du concept d'intersubjectivité, c'est celle de la communication, de l'« être-avec ». Autrement dit, on omet ou on maquille en « dialogue » la dimension de la rencontre, soit la rencontre de l'autre dans l'amitié ou le combat, soit la rencontre avec le fond du monde dans l'art. Toutes deux excèdent le sens du désir.

Q. — *Quel rapport voyez-vous entre le sens que vous donnez à érotisme et l'expression artistique ?*

R. — Il y a d'abord une situation de fait : le mot « érotisme » est employé couramment dans les deux sens à la fois et certaines œuvres se réclament indistinctement de l'un et de l'autre. D'où une confusion. Que l'art ait eu des rapports avec l'érotisme (ou l'érotique) au sens grec et freudien, c'est certain. Que des œuvres ressortissent à l'autre espèce d'érotisme c'est un fait. Mais plus rare que ne le laisse entendre la critique heb-

domadaire, laquelle se sert de l'art comme d'une occasion de revendiquer le renversement des interdits sexuels, attribués par principe au seul état des sociétés.

Quelle est la place du sexuel dans l'art ? Pas nécessairement celle — politique — qu'il occupe dans la société ou dans l'anti-société. Que l'existence en profondeur soit en dévoilement dans l'art suppose que rien n'en soit délibérément excepté — surtout pas l'exception, qui témoigne d'une rupture avec la banalité du *on.* Mais le *on* est partout. Nombre de situations érotiques sont banales. Elles le sont dès qu'elles se veulent exemplaires en quelque sens que ce soit. L'art, dit Paul Klee, ne comporte pas d'exemple. La banalité des situations érotiques ne cesse que là où se manifeste leur «dramatique», qui toujours dépasse la sexualité nue et met aux prises — au niveau de l'amour sexuel lui-même — la contradiction de la rencontre (même avec soi-même) et du désir. L'exception ne rompt la trame des habitudes et du simple pathétique que là où, mise en demeure d'être, son état critique déchire tout calcul préalable, et éclaire l'*existential* humain. Là où est son sens universel. « Le monde entier dans une coquille de noix », selon le mot de James Joyce.

La banalité érotisante est double. Elle ressortit tantôt à l'auto-érotisme, tantôt à l'obsession de l'objet. Or il n'y a d'art que là où le rapport à l'objet n'est pas déterminant. Toute émotion qui procède des propriétés d'un objet déjà constitué, et par là même catégorisé, est destructrice du rapport esthétique, lequel se noue en deçà de la constitution du monde en objets, et décèle le sens du réel à l'état naissant, avant que la vie phénoménale ne l'ait cristallisé en systèmes. Reprenant la genèse du monde, la genèse de l'œuvre lui ouvre à chaque fois un sens d'être neuf qui apporte avec lui sa propre possibilité et dont l'œuvre témoigne de par sa singularité même. Son « dit », un avec son « apparaître » unique, ne souffre aucune traduction dans un autre langage — fût-il d'un autre art. Qu'une expérience érotique ou autre puisse être exprimée indifféremment en divers langages signifie qu'elle s'est constituée en dehors et en deçà de l'expérience artistique. Sa mise en œuvre n'est qu'une

mise en pages. Asservie à un contenu préalable qui n'est pas fondé en elle, l'œuvre n'en est plus qu'une illustration. Elle a perdu son « pouvoir-être » propre.

Quant à l'auto-érotisme heureux, il expose l'artiste à devenir son propre amateur. Si Freud accorde au narcissisme le pouvoir de redistribuer la *libido* et de l'investir en objets culturels normaux, selon l'obscur procès de la sublimation, cette attitude implique une disposition de soi-même, qui permet à l'homme de se faire absent à soi pour devenir présent à une autre profondeur du monde. L'auto-érotisme des habituelles représentations ou suggestions sexuelles est loin de ce pouvoir, tout asservi qu'il est au seul désir de soi. Il peut se présenter sous une forme sadique. On en rencontre maints exemples dans l'art expressionniste qui doit, comme dit Jean Bazaine, « torturer une forme pour la sentir vivre ». D'autres fois masochiste, il s'exprime en des œuvres dont l'auteur se tient dans l'arrière-boutique de ses fantasmes.

Q. — *Comment dans un art abstrait se manifeste l'érotisme qui, par hypothèse, jadis, se montrait dans les objets ?*

R. — Je pense que la distinction entre art figuratif et art non figuratif est absolument secondaire. « Absrait, tout art l'est ou il n'est pas », dit Bazaine dans ses *Notes sur la peinture.* La partie représentative d'un art a toujours été sous-tendue significativement par le moment rythmique ou musical des formes. C'est ce moment qui est fondamental, c'est lui qui définit l'espace de signification dans lequel les formes (figuratives ou non) prennent secondairement un sens où se thématise la signification première. Y a-t-il eu dans le passé des esthétiques qu'on pourrait qualifier d'érotiques? Si l'on s'en tient à l'art occidental, on peut dire que la représentation du corps humain dans sa nudité, susceptible d'éveiller le désir, est effectivement fréquente. Mais là, je constate une chose importante: les arts qui proposent des objets de suggestion sexuelle se distinguent de ceux qui font de l'objet un carrefour de significations, le foyer d'un monde qui le dépasse et sous l'horizon duquel il a son sens plein. C'est le cas du corps féminin qui n'est là, dans sa nudité,

que pour être rendu à la vie universelle, au rythme cosmogénétique de la chair du monde. Ainsi les nus de Titien.

Exemple et contre exemple typique : le *Déjeuner sur l'herbe* de Manet. La compositon de cette œuvre est empruntée à une gravure de Marc Antoine et au *Concert champêtre* de Giorgione. Quand on compare le *Concert champêtre* et le *Déjeuner sur l'herbe,* la supériorité de Giorgione est patente. Pourquoi ? Tout d'abord parce que Manet, n'ayant aucun génie de la composition, accorde à celle-ci une importance capitale, à laquelle tout le reste est subordonné comme à une règle. Tout est mesuré du dehors. Cette composition est dans l'ensemble artificielle, imposant aux personnages une définition extrinsèque et des relations calculées qui sentent la pose et l'atelier de plein air. Le corps humain est présenté comme objet de perception et de possession froides, alors que, dans Giorgione, les deux femmes (ou déesses) sont des foyers d'irradiation dans tout l'espace. Dans le tableau de Manet, il y a une sécheresse linéaire que l'on retrouve aussi dans l'*Olympia* mais justifiée là par le thème de ce corps possédé dont l'âme s'absente, réfugiée dans le regard dur qui exclut toute communication. Dans les deux cas s'affirme *une* des composantes de l'approche sadique, dont le sens propre est la définition, je veux dire la délimitation par son contour, d'un être contraint à sa forme objective. On enferme le corps humain en lui-même pour le prendre, pour le saisir, sans lui permettre d'être ce qu'il est réellement, à savoir l'esquisse provisoire d'un «être-au-monde». Il y a là une analogie avec le procédé de la caricature qui réduit l'infinité des possibles, c'est-à-dire la liberté d'un être, à la finitude d'une expression circonscrite. C'est ce qui a lieu dans le tableau de Manet (au contraire du tableau de Giorgione) au sujet de ce centre d'existence qu'est un corps humain. La même composante sadique rend compte du fait que seuls les arts classiques sont susceptibles d'être érotiques au sens de la suggestion possessive, alors que les arts baroques peuvent être érotiques au sens du désir universel de la nature, de l'exaltation de l'organique-vital, de l'ouverture de la chair au vouloir-vivre universel.

Q. — *Ainsi, il serait possible de dire que le corps peut apparaître comme le symbole d'une réalité plus grande que lui, ou bien qu'il peut être simplement enfermé en lui-même et devenir ainsi la propriété de quelqu'un. Mais ne pensez-vous pas que l'art non figuratif fait effort pour échapper à cette réduction du corps à une pure limite, à une pure finitude ?*

R. — Il y a beaucoup d'espèces d'arts non figuratifs ! En fait, en deçà du problème « esthétique et sexualité », il y en a un autre, bien plus général : c'est celui des versants de l'art. Pour employer des termes inexacts mais généralement accessibles, on peut dire que l'art occidental se répartit en arts classiques et baroques, ou en arts apolliniens et dionysiaques, ou, si vous voulez, en arts tectoniques et en arts énergétiques. Ainsi nous pouvons dire qu'il y a dans la peinture, depuis les années 1910 environ, deux tendances opposées : d'abord les tendances dérivées du cubisme, qui sont liées à un regard centripète et qui engendrent des arts de fermeture et de tableaux-objets. Ensuite, les arts issus de l'expérience « fauve » et ultérieurement de ce qu'on a appelé l'art abstrait. En un premier temps, tout au moins, ces arts ont été des arts d'animation, qui tendaient au tableau-action et non pas au tableau-objet. Ils cherchaient l'outrepassement des formes par elles-mêmes, c'est-à-dire ne posaient leurs limites qu'en les transgressant. Mais, comme on peut l'observer, il y a dans l'art occidental une tendance quasi invincible à passer vers les arts de la fermeture et de la finitude. L'exemple de Kandinsky à cet égard est typique. Ses derniers tableaux sont entièrement clos, faits de formes fermées. En d'autres termes, les formes se signifient elles-mêmes, mais ne signifient pas, au-delà d'elles, l'espace de leur ouverture. Nous retrouvons le même problème que tout à l'heure à propos du corps.

Q. — *N'est-ce pas l'ambiguïté de l'éros, à la fois pulsion de vie et pulsion de mort, qui s'exprime dans la transgression et la fermeture ?*

R. — Cette question ne peut recevoir une réponse brute. Considérons l'état présent de l'art. Il y a une tendance réac-

tionnelle contre la fermeture cubiste et post-cubiste. Elle se présente sous la forme d'un art des matières méprisées et usées, matières qui sont de l'ordre du déchet, de la boue ou de la banalité. Un tel art vise, du moins explicitement, à la mort de l'art. Mais pour tuer l'art en soi-même, il faut être soi-même dans l'ordre de l'art, ce qui est rarement le cas des peintures mises en cause. Cet art du matériau déchu est un art de la décomposition. Il a partie liée avec ce contre quoi il est établi, à savoir cette pulsion de mort à laquelle vous faisiez allusion tout à l'heure. Mais le sens de la mort est moins simple. L'emploi, le réemploi de matières déchues exprime souvent une revendication de type anal, mais aussi parfois autre chose. Les matières méprisées ressemblent au *Tao,* qui séjourne dans les lieux bas. En Occident, elles sont autant d'images de la *materia prima* des alchimistes, qui subit les opérations du grand œuvre : « *Solve et coagula* ». Elle sera transformée en passant par un état de décomposition mortelle, d'où — si l'esprit n'y manque — resurgira un nouveau monde.

Il reste que l'abandon passif et satisfait à la déchéance des matières a partie liée avec la pulsion de mort comme l'analité de Schreber avec la fin du monde. De même l'érotisme de décomposition — qui dévaste l'unité de l'image du corps — pour livrer aux lamies et aux larves le lieu du désir.

Freud a toujours hésité devant le dualisme de la vie et de la mort. Sa pensée la plus constante, celle qu'il énonce à la fin de *Au-delà du principe de plaisir,* c'est que les pulsions de vie (au moins par rapport à l'homme) ne sont que des ruses pour reconduire l'homme à l'état inorganique qui est l'état premier de la matière, à savoir la mort. Il y a une analogie entre cette remarque de Freud et certaines conduites contemporaines qui sont des détours involutifs en vue d'un retour au sein maternel. Ayant tué le père non seulement hors d'eux mais en eux, beaucoup de ceux qui proclament ou pratiquent l'érotisme et l'évacuation du *sur-moi* se retrouvent dans la matrice. Le groupe est pour eux une espèce de mère collective qui me rappelle étrangement la mère figurant dans un des premiers

romans de science-fiction, *Le voyageur imprudent,* de René Barjavel. Une mère immense oligocéphale enfante sans arrêt des enfants dans une espèce de grotte. Le rapport à la mère, le retour au sein, le retour vers l'en-deçà de la vie indépendante est un des traits typiques des fêtes musicales de la jeunesse.

Pour revenir aux arts plastiques, les matériaux employés en raison de leur obscurité font bien davantage allusion au monde souterrain qu'à celui de la lumière. D'ailleurs, l'absence de lumière (non d'éclairage) est générale dans ces arts-là.

Q. — *Pourriez-vous dire d'autres arts comme la poésie ou le théâtre, ce que vous dites ici des arts picturaux ?*

R. — Je n'ai pas dit que toute la peinture se ramenait à cela. Au contraire, il y a des peintres capables de transcender le matériau ou plutôt d'amener ce matériau à se dépasser lui-même vers une existence inédite. Ce mouvement peut être plus ou moins élémentaire. Mais il peut aussi constituer un enracinement dans la proximité du fond au moment même où il réalise la venue au jour et l'émergence des formes ou des flux par quoi s'instaure un monde. Je pense à des peintres tels que Fautrier, Fontana, Klein, Dubuffet, Tal-Coat.

Je suis plus au fait de l'état de la peinture que de l'état des autres arts. Mais je découvre dans la poésie une dualité analogue à celle que je trouve dans la peinture. Il est évident que des poètes comme René Char, André du Bouchet, Jacques Dupin se réfèrent à ce que j'appellerai l'existence diurne. Celle-ci inclut d'ailleurs la nuit. Il y a un poème de du Bouchet où le jour est justement présenté comme ce qui est capable d'intégrer les œuvres nocturnes et la nuit. Mais à côté de cela, il y a évidemment toute une série de poètes, plus nombreux et plus loquaces que ceux dont je parle, pour qui la poésie semble être, dès son origine, objet de récitation publique et donc plus ou moins d'éloquence. Ils visent à communiquer un certain esprit de groupe, mais sans que ce soit systématiquement érotique. Les poètes *beatniks,* par exemple, expriment bien autre chose que l'érotisme.

Q. — *Il semble que vous liez l'érotisme à une volonté de fermeture dans la peinture, à l'utilisation de matériaux sans dépassement des matériaux. Ne pensez-vous pas que l'érotisme puisse également s'exprimer dans un art qui réalise le dépassement des matériaux ?*

R. — Il y a une expression érotique qui conduit à la possession symbolique à travers une image close : c'est la composante sadique de l'érotisme. A cela se rattache, dans les arts non figuratifs, la possession non plus du corps en image mais de la forme prise dans son splendide isolement. Formée par réaction contre cette fermeture, toute une partie de l'art postérieure au cubisme se livre à une débauche de matériaux. Dans l'utilisation de ces matériaux et dans le goût manifesté pour la décomposition des choses, il y a un élément érotique. Mais je distingue cet élément érotique de l'*éros* freudien, en ce sens qu'il vise à une mort proliférante et non pas à une réduction à l'inerte comme le faisait le premier de ces arts.

Malgré cela, le résultat est le même puisque, dans les deux cas, on est conduit à l'abolition de ce qui constitue le foyer responsable et personnel, capable d'assumer un rapport à l'autre. C'est donc à l'intérieur de cette forme d'érotisme mortifère que je fais une distinction.

Q. — *Comment peut-on interpréter la volonté de langage artistique par rapport au besoin d'expression sexuelle ?*

R. — Il faut ici distinguer deux niveaux : premièrement le niveau du langage au sens le plus général et ensuite le niveau de ce que vous appellez le langage artistique. En ce qui concerne le premier, aucune réponse n'est plus ferme que celle de Lacan. La dépendance de l'enfant vis-à-vis des autres (mère et père notamment) qui détermine les voies de son désir « est maintenue par un univers de langage en ceci que, par et à travers lui, les besoins se sont diversifiés et démultipliés au point qu'ils sont passés au registre du désir ». L'histoire du désir « exige le concours d'éléments structuraux... dont l'incidence inharmonique, inattendue, semble bien laisser à l'expérience

un résidu qui a pu arracher à Freud l'aveu que *la sexualité devait porter la trace de quelque fêlure peu naturelle* ».

A cette fêlure correspond précisément une faille dans le langage, qui en séparant le signifiant et le signifié y marque l'instance du sujet.

Cette faille du langage a sa correspondance dans la marge où s'ébauche le désir. « Le désir s'ébauche dans la marge où la demande (d'amour) se déchire du besoin : cette marge étant celle que la demande, ..., ouvre sous la forme du défaut possible qu'y peut apporter le besoin, de n'avoir pas de satisfaction universelle (ce qui s'appelle angoisse) ».

Toute l'œuvre de Lacan est la constante démonstration du rapport de la sexualité et de la parole. La vérité appartient pour lui au symbolique. Ce que l'on appelle objet sexuel, le *phallus* par exemple selon les termes classiques de la psychanalyse, appartient pour Lacan à l'ordre de l'imaginaire. Quant au réel — ma position est ici profondément différente de celle de Lacan — c'est pour lui ce qui a été retranché et rejeté, ce qui ne peut pas apparaître au jour du symbolique et ne peut se manifester que très rarement sous la forme éructive de l'hallucination. Le symbolique est presque exclusivement l'œuvre du langage. Le propre de l'homme est d'établir le symbolique, c'est-à-dire la signification de sa double contingence comme être sexué et comme être mortel dans des œuvres de langage.

Q. — *Et la volonté du langage artistique ?*

R. — Le désir de l'homme est le désir de l'autre « à savoir que c'est en tant qu'autre qu'il désire : ce qui donne la véritable portée de la passion humaine ».

On conçoit que dans cette perspective tragique, l'art puisse exprimer l'être du désir. Mais si le sujet du désir est toujours l'absent, celui dont il s'agit dans le discours de (= au sujet de) l'autre, il possède un statut analogue à celui de la non-personne, à celui du monde dont on parle et que les grammairiens arabes appellent justement l'absent. Or le pouvoir de l'art est de rendre l'absent présent. Et non pas de lui donner une consis-

tance symbolique. Le langage verbal n'épuise pas la capacité d'articulation de l'« être à »... Qu'il soit essentiel à l'homme signifie bien qu'il est une des voies de l'acte d'être, mais non la seule. Les structures, mieux les articulations d'espace et de temps sont aussi importantes que le langage. Elles sont même plus fondamentales et ne se perdent jamais complètement même là où les structures du langage s'effondrent.

Mais je ne parlerai pas de volonté à ce sujet parce que le vouloir artistique est un vouloir qui ne veut rien. L'art qui se propose de construire un décor pour la sexualité nous ramène au « palais oriental » ! Je pense que l'art est dans sa source là où est le fond, c'est-à-dire dans ce rapport de l'homme à l'être des choses que des psychologues comme Straus ou des biologistes comme von Weizsäcker appellent pathique ou thymique. Dans un tel rapport, le « sentir » est un « ressentir » qui décide de nous comme partenaire du monde et nous ouvre à lui tout entier — ici maintenant — sur un mode déterminé. Nous sommes ici dans le non-thématique. Ce qui est premier, c'est le rapport à l'être des autres comme à l'être des choses. L'art s'efforce, non pas seulement de dire, mais de faire apparaître un tel rapport. Qu'il s'agisse de peinture ou de poésie, l'art ne se contente pas de dire, il fait paraître dans son dire.

Il ne saurait donc être question d'une simple imagerie de l'érotisme en art. Il s'agit au contraire de saisir l'érotisme à ce niveau où il est encore non formé, là où l'homme est en complicité avec tous les aspects de l'existence vitale. Il devient alors impossible de dire à quoi un tel art peut aboutir alors qu'en général des arts dits érotiques savent d'avance où ils vont, ce qui est la destruction de l'art même. Dans le langage poétique, contrairement au langage de prose, il n'y a que du non-nécessaire et de l'imprévisible tout au long du parcours. Ce qui me paraît le plus grave dans l'érotisme de déchéance, c'est que la sexualité s'y fige en destin, c'est-à-dire le contraire de la liberté.

Q. — *Du seul fait qu'il transgresse sa propre mort dans une œuvre qui va lui survivre, l'artiste n'est-il pas engagé dans un*

rapport au langage qui met déjà en question sa sexualité, quelle que soit par ailleurs sa volonté d'érotisme ou de non-érotisme ?

R. — Je ne crois pas qu'il faille se représenter l'œuvre comme l'expression d'une volonté de survie, par analogie avec la survie d'un père dans ses enfants. Je crois au contraire que le grand artiste est celui qui est capable de disparaître entièrement dans son œuvre, de s'en rendre absent pour la présence de l'être ou, plus exactement, pour l'« être-présent » du monde à lui-même. C'est ce que déclarait Cézanne au sujet du peintre : « Toute sa volonté doit être de silence ». Je ne connais de grand artiste que celui qui n'est pas son propre amateur, l'amateur de sa vie éternelle future.

Q. — *En ce sens n'y aurait-il pas un rapport entre l'expérience de l'amour et l'expérience de l'expression artistique ?*

R. — Si nous parlons d'amour et d'absence à soi dans l'amour, il n'est pas possible d'affirmer aussi simplement un rapport avec l'expérience artistique. L'expérience amoureuse est en effet plus répandue que l'expérience artistique du créateur. Je prendrai une comparaison dans la pensée d'un théologien mystique, Maître Eckhart. Il a donné plus d'importance que quiconque à la personne humaine puisqu'il met la génération des personnes divines sur le même plan que la génération du fils dans le château de l'âme : la personne de l'homme est en ce sens contemporaine des personnes divines. Il s'agit, pour Eckhart, d'un acte qui naît de ce Rien qu'il appelle la Déité et qui désigne également cette Limpidité à laquelle les personnes divines, Dieu lui-même, doivent faire retour en un second temps. Et la percée, dit-il, vaut mieux que la sortie : la rentrée de la personne, de l'âme humaine aussi, dans le fond de la déité vaut mieux que la personnalisation même de Dieu. Je crois qu'il y a ici quelque chose d'analogue dans la situation de l'artiste. Vingt-quatre heures par jour, l'histoire d'un artiste est dévolue à son art. Toutes ses sorties dans l'existence, l'artiste les opère en vue de la percée grâce à laquelle il doit rentrer dans cette limpidité indifférente. C'est là qu'il est dans le lit et, comme dit Eckhart, dans le fond, dans le ruisseau et dans la source.

Si on lui demande alors : « Mais quand y étiez-vous, frère Eckhart ? », il dit : « A l'instant, j'y étais ». Je pense que l'artiste ne peut dire que cela.

Un tel artiste ne pourra répondre qu'aux définitions d'un amour assez rare. L'expérience étant beaucoup plus universelle et répandue que ce cas particulier, il existe toutes sortes de formes intermédiaires. Mais celles-ci n'échappent pas à la coupure qui existe entre les deux érotismes dont la différence peut être ainsi caractérisée : dans un cas, le moi se transgresse en direction du *ça,* dans l'autre, le moi se transgresse en direction du *soi.* Le *soi* dont il est ici question n'est pas simplement la première personne et ne signifie donc pas que l'on soit comblé de sa propre présence à soi. Mais comme l'indique la pensée brahmaniste, le *soi* est l'équivalence du *Brahman* et de l'*Atman.*

Q. — *Voyez-vous dans cette expérience un nouveau mode de transgression et de dépassement de la différenciation sexuelle ?*

R. — Je pense que toute différenciation doit être dépassée, celle de la vie et de la mort, celle des deux sexes, celle de la contingence et de la nécessité. Je crois que la liberté n'est ni contingence ni nécessité, mais qu'elle est très exactement la négation des deux. Il faut parler de « l'unité de l'oppositon et de l'unité » comme Schelling l'a fait avant Hegel, dans la ligne de la pensée mystique du XIVe siècle et de Jacob Boehme.

Q. — *Peut-on parler de trans-sexualité à ce niveau-là ?*

R. — Le trans-sexualisme a un tout autre sens. Il signifie un hermaphroditisme établi par-delà toute préférence sexuelle sans distinction consciente d'une unisexualité possible. Mais il implique un passage perpétuel d'un sexe à l'autre, qui n'abolit nullement la sexualité.

Pour répondre à votre question je me réfèrerai à Sartre parce qu'il est un des premiers à avoir marqué que la sexualité était une forme particulière du rapport à autrui et que jamais une angoisse ne serait possible, pas plus qu'une névrose ou une

psychose, si la sexualité se limitait à un rapport physique. Ainsi en va-t-il de la compréhension lacanienne du « complexe de castration ». Si on l'envisage non dans l'imaginaire mais dans l'ordre du symbolique, il consiste dans une aliénation de soi-même à laquelle se condamne quiconque veut être aimé. Le désir d'être désiré implique le désir d'être assimilé, d'avoir en l'autre le lieu où l'on existe. C'est le sens profond de la castration. Il n'est pas possible d'échapper à cela lorsque le désir fonde le rapport. Mais le rapport à autrui que définit Sartre n'est pas épuisé par la notion de désir. Le désir suppose une structure possessive tandis que l'amour est à base de réalisation de l'unité. Ici les deux termes conservent leur indépendance. Ils ne peuvent être unis qu'en liberté, c'est-à-dire qu'il n'y a ni nécessité ni choix, mais rencontre. Ce qui sortira de la rencontre est imprévisible, car cela est remis à la liberté des deux.

Q. — *Quelle conclusion souhaitez-vous donner à cet entretien sur* « *Erotisme et création artistique* » *?*

R. — Je dirai que l'esthétique (et donc la création artistique) est toujours ouverte, que le grand danger de l'érotisme est d'être fermé, de se constituer en système, donc en idéologie sexuelle.

L'*éros* et l'*aisthesis* (le sentir) sont des modes de communication avec l'altérité, dont aucun par lui-même n'est constitutif de l'art. L'art est la vérité du sentir. Quelle est la vérité de l'*éros ?*

Que cette question s'ouvre en chacun, plutôt que de se fermer sur ma réponse.

SEXUALITÉ, MORALE ET POÉTIQUE

APPROCHE PHILOSOPHIQUE

Pour avoir pris ses distances à l'endroit d'un certain nombre de règles morales, et s'être affranchi d'un certain nombre d'interdits, voire de tabous, concernant sa sexualité, l'homme moderne (celui de nos sociétés industrielles) croit pouvoir être devenu, en ce domaine, maître de son propre destin. Désacralisant le monde du sexe, il l'a rendu libre pour le plaisir : il se l'est réapproprié. Le sexe n'est plus reconnu comme affaire dépassant l'individu et devant être ordonné par le religieux pour qui il n'est que réalité quasi-sacrée et régie par des lois supra-humaines, ou par la communauté pour qui il est d'abord assurance d'une survie et d'une perpétuation du groupe. En se réappropriant cette réalité, l'homme récuse des prescriptions traditionnelles, et transgresse l'interdit : il s'établit comme individu, maître et juge en la matière. Devenue quotidienne, la transgression se vide peu à peu de son aspect scandaleux : quotidienne et délibérée, elle est devenue banale. Fonction qui donne le plaisir, le sexe n'est rien de plus qu'une fonction de l'être humain, et qu'il a, pour ainsi dire, à sa disposition. La transgression banalisée semble le rendre à sa simplicité première et originelle. Le retour à cette simplicité dans l'oubli ou l'ignorance délibérée des règles traditionnelles se donne comme liberté.

La libération du sexe à l'égard des morales traditionnelles, sa réappropriation par l'individu pour qui il est une fonction dont il peut disposer pour son plaisir propre, est davantage et autre chose que la libération d'une simple fonction, car la

sexualité n'est jamais une simple fonction comme les autres. Sa libération prend forme de symbole, c'est l'existence entière qui semble enfin déboucher dans la liberté car c'est bien toujours l'existence entière qui est ici concernée. La contrainte sexuelle est contrainte qui pèse sur la totalité de l'existence, et dès lors qu'il peut enfin disposer de sa sexualité, c'est bien l'homme en sa totalité qui se considère comme rendu à lui-même, et le lien sans cesse réaffirmé entre cette liberté et la liberté réelle de toute l'existence n'est pas un lien fortuit. En cette libération, semble se réaliser la liberté effective de l'existence, et la révolution politique demeure incomplète et fausse tant qu'elle ne s'exprime pas aussi sous forme de révolution sexuelle, c'est-à-dire en définitive tant qu'elle n'est pas devenue réellement révolution dans la culture[1].

En ce sens, l'éclosion contemporaine de l'érotisme dans les images, le film et le texte témoigne d'un changement d'âge en train de s'opérer également en ce secteur de notre expérience[2]. Ce qui était demeuré si longtemps voilé, ou ne pouvait transparaître qu'à travers un langage allusif, ose se dire et peut se montrer. La mode, comme les images, ose montrer le corps, et le vêtement cache moins qu'il ne laisse deviner et transparaître. Le texte ose dire, et le recours au langage allusif perd son sens avec sa raison d'être : l'allusion et la métophore accusent leur vieillissement lorsque l'homme ose dire et écrire sans détour et nommer le réel par son nom[3].

Cet écart si sensible entre notre façon moderne d'exprimer la sexualité et les prescriptions des morales traditionnelles n'est que l'indice des changements survenus en notre expérience. Nous savons les transformations survenues dans les conditions de vie, aussi bien dans le travail que dans l'habiter.

---

1. Cf. par exemple W. REICH, *La révolution sexuelle* ; D. GUERIN, *Essai sur la révolution sexuelle...*

2. Changement d'âge qui, il est vrai, est en train de s'opérer en tous les secteurs de l'expérience humaine.

3. Que l'on pense à la transformation opérée dans le langage du roman policier, par exemple, depuis Maurice Leblanc. Apparemment mineure, la référence est singulièrement significative.

Parce qu'il est devenu autre, notre mode de vie a transformé et ne cesse de transformer notre relation à notre condition, aux choses et aux êtres . Il fait naître une compréhension autre de l'existence, en suscitant des exigences nouvelles, quand bien même cette compréhension et ces exigences demeurent encore, pour une part considérable, informulées ou balbutiantes. Le refus de la femme de se voir définie uniquement par rapport à la vie privée (familiale), le caractère massif de son entrée dans la vie commune du travail et des responsabilités sociales et politiques contraint à un réaménagement de l'organisation sociale du travail, il contraint aussi et surtout à une transformation radicale de notre compréhension de la sexualité. Au fur et à mesure qu'elle s'effrite, la « république des cousins »[4] contraint à faire une place à la femme. En prenant une place autre dans la communauté, elle fait naître un partenaire et qui a des exigences autres. La femme naît à la conscience de soi. Enfin, en proclamant le droit au bonheur comme droit inaliénable de l'individu, la révolution sexuelle n'a pas peu contribué à cette prise de conscience et à lui donner toute son ampleur. Qu'il apparaisse de plus en plus insupportable que les questions sexuelles et de morale sexuelle ne soient discutées que par des aéropages masculins laisse apparaître une dénonciation fondamentale: celle du caractère unilatéralement masculin de la constitution des codes moraux traditionnels.

La mort des interdits, ou déjà leur simple mise en question brise des contraintes, elle ouvre un champ à la liberté. Libérée des interdits, la sexualité semble recouvrer une simplicité originelle, et l'abolition de ces contraintes signifier l'abolition de toute contrainte. Ce ne sont pas des contraintes particulières qui meurent ou dépérissent, en leur mort s'annonce la mort d'un monde qui a besoin de contraintes pour subsister et l'avènement possible d'une existence enfin libre parce que retrouvant une « Nature » originelle, une « Nature » naïve et simple. Les tabous qui meurent ne rendent l'homme à lui-même qu'en fai-

4. Cf. Germaine TILLON, *Le harem et les cousins.*

sant naître à nouveau un vieux rêve, qui ne cesse de venir hanter les hommes, d'un monde qui fasse l'économie des prescriptions morales, qui abolisse à jamais les contraintes, en un mot qui en les libérant de ces contraintes les affranchisse d'un coup de toute la pesanteur sociale et historique. Vieux rêve, sans doute aussi vieux que l'homme, en tout cas aussi vieux que ses souffrances dans le monde social et culturel et qui a nourri bien des utopies d'un retour à une existence immédiate, à un mode de vie simple et sans problème parce que dans un rapport limpide et transparent. Un monde où la vie pourrait être simple parce que serait simple la relation au monde, aux autres êtres et à soi. Un monde où la prescription deviendrait inutile, et la loi vaine puisque le besoin de l'homme restitué enfin à lui même serait en mesure de susciter sa propre loi, de se gouverner seul et de s'imposer librement les limites du permis et du défendu.

I. RENVERSEMENT DES TABOUS ET LIBÉRATION DE L'HOMME

Si l'on ne veut pas se laisser prendre à la seule magie du verbe, ni à l'ivresse qui s'empare des hommes chaque fois qu'ils mettent à mort des tabous concernant leur vie propre, force est de reconnaître que cette question de la sexualité est singulièrement plus complexe que ne le laissent entendre les annonciateurs de la « révolution sexuelle »[5]. Et de rappeler que la libération de l'homme, si elle commence avec la mise en question et le renversement d'un certain nombre de prescriptions et d'interdits (comme aussi avec la transformation de conditions d'existence), ne saurait pour autant s'y réduire. La liberté réelle n'est jamais dans le simple renversement de règles, pas plus que dans le simple renversement d'un monde qui prescrit et impose ces règles, parce que ce renversement ne dépasse pas encore nécessairement le stade de la pure et simple négativité : il transforme une condition de vie, il ne fait pas, *ipso facto,* que cette condi-

5. La référence demeurera ici pour une part allusive. Nous nous proposons de le montrer d'une façon plus précise dans un article consacré à la révolution sexuelle (à paraître dans *Esprit*).

tion soit devenue libre. En rompant avec des prescriptions plus ou moins anciennes, l'homme moderne ne débouche pas encore dans le monde de la liberté, il n'est pas encore rendu à lui-même : il a simplement brisé un certain nombre de représentations culturelles. En répudiant une morale jusqu'alors plus ou moins admise, il a brisé une image, celle que ces représentations traditionnelles lui donnaient de lui-même.

Ce qui meurt avec les tabous ce n'est pas la servitude de l'homme ni son aliénation, ce sont des images et des représentations, ou pour parler d'une façon plus exacte, ce sont des représentations fausses, images fausses d'une situation fausse et d'une existence faussée, c'est à dire aliénée. En elles, l'homme pouvait se reconnaître, mais au prix d'une véritable dépossession de soi. Ainsi en ne comprenant sa propre sexualité que sous la catégorie de la fonction biologique dont la seule fin ne pouvait être que la reproduction de l'espèce et du groupe, réalité dont la finalité échappait radicalement à son être individuel, il était voué à ne rencontrer de lui même en ces représentations qu'une image fausse : la sexualité ne saurait se laisser réduire à n'être que cela, et l'existence pas davantage. Le refus que leur oppose l'homme moderne ne consacre pas la mort de sa servitude ou de son aliénation, il consacre la mort de représentations culturelles historiques données, il consacre la mort d'une morale. Il ne le rend pas encore pour autant à sa liberté, il le place bien plutôt dans une situation singulièrement paradoxale d'une existence qui ne dispose plus, sinon d'une façon négative dans le refus qu'elle exprime, de représentations culturelles à même de l'aider à déchiffrer et à comprendre l'expérience qu'elle est en train de vivre. D'une existence sans médiations.

Il ne saurait être question, dans le cadre de ce travail, d'entreprendre un examen exhaustif de la nature des médiations culturelles et de leur fonctionnement dans la relation de l'être humain à lui même, aussi bien dans son propre devenir que dans la compréhension qu'il peut prendre de lui et de son être. D'un autre côté, ce détour, aussi bref fût-il, ne peut être économisé, car c'est bien ce qui est au cœur des problèmes mo-

dernes de la sexualité. En effet, dans l'expérience humaine, nulle relation n'est immédiate. Toute relation de soi à soi, à son propre corps, à sa propre condition sexuée, à sa condition historique et sociale, passe toujours, comme la relation à autrui, par des médiations culturelles, ces représentations qui, en lui assignant des tâches dans le monde, en lui imposant des rôles sociaux dans la communauté, distinguent et ordonnent des groupes. Dans l'ensemble de ces règles, prescriptions morales et sociales qui ordonnent le groupe, une place est assignée à chacun [6]. Une place lui est assignée, et en même temps un comportement, des conduites lui sont imposées, et dans cet ensemble une certaine image de la réalité humaine est toujours présente. Elles dessinent en filigrane une image proposée et imposée, image commune et moyenne à toute une culture, imposée à tous les êtres qui séjournent en cette culture. En ayant à obéir à des règles particulières qui commandent sa vie quotidienne, l'individu est convié ou contraint de se conformer à cette image. Il a à lui ressembler et à la faire. Ainsi la morale d'une culture donnée dessine à travers l'ensemble de ses prescriptions positives et négatives une certaine image de l'être-homme (masculin et féminin). Le code de ses impératifs et de ses interdits dessine cette image, toujours présente quand bien même les individus n'en auraient pas une conscience claire. L'homme ne devient lui même qu'en passant par ces médiations, fût-ce à son insu.

On n'abolit donc pas la médiation, on ne peut qu'abolir des médiations particulières et déterminées. Et encore, en les remplaçant par d'autres. Et si nous pouvions dénoncer comme illusoire le rêve désigné plus haut d'un monde sans pesanteur sociale, d'un monde d'une « Nature » échappant à l'histoire, ce n'est pas parce que sa prétention serait trop grande : c'est parce que sa démarche condamne l'homme à l'oubli de sa condition réelle au sein de ces médiations. On ne se délivre

6. Au monde des hommes et à celui des femmes, au monde des jeunes et à celui des vieux, etc.

pas de contraintes en sortant de la culture, on est condamné, pour s'en délivrer, à transformer la culture.

II. INSUFFISANCE DE LA MORALE POUR LA COMPRÉHENSION DE LA SEXUALITÉ

Or, si la situation de l'homme moderne est à ce point paradoxale, cela tient à l'écart qui s'est peu à peu constitué entre les images dans lesquelles il est né et a appris à se reconnaître et son expérience réelle. Il ne peut comprendre son expérience qu'en la déchiffrant dans des représentations, mais celles dont il dispose ne parviennent pas à lui parler de cette expérience, elles lui tiennent un langage autre. La culture ne peut fonctionner que comme un *miroir*, cet objet qui dans les contes ne renvoie jamais seulement à l'homme le reflet de son apparence, mais lui dit ce qu'il est et lui dévoile ce qu'il va devenir. En renvoyant le reflet de ses traits et de son visage, le miroir des contes de fées dit plus et autre chose : il dit la vérité de l'être qui l'interroge. Lorsqu'il interroge sa culture, ainsi qu'il le ferait d'un miroir, l'homme moderne ne peut plus rien savoir, il ne peut rien apprendre parce qu'il découvre que dans l'écart entre elle et sa propre expérience, le miroir s'est brisé. Ce dernier ne peut dire que des paroles mortes, en lesquelles il n'est plus possible de se reconnaître.

Que des représentations culturelles, que des codes moraux meurent ou deviennent lettre morte (et avec eux l'image qu'ils pouvaient donner à l'homme de lui-même), ne pouvant désormais plus enseigner ni prescrire, cela ne libère donc pas pour autant l'homme. La mort des tabous n'est pas encore la naissance de la liberté. Elle laisse simplement apparaître l'inadéquation de certaines représentations avec une expérience qui devient autre. Ces représentations laissent apparaître soudain leurs limites, ou leur fausseté. L'individu, lui, demeure livré à une expérience, contraint de la vivre, la découvrant peu à peu comme expérience neuve, mais contraint de la vivre d'une façon démunie parce que privé de médiations en lesquelles et à travers lesquelles il pourrait la comprendre. Il ne peut plus

dès lors se comprendre lui-même, pas plus qu'il ne peut comprendre cette expérience qu'il vit. Attentif au plaisir qu'il expérimente dans le sexe, il pressent une découverte de sa propre corporéité et que la relation à son partenaire n'a pas sa seule fin dans la procréation, mais la morale ne lui parle que de fécondité et du respect de la vie. Il découvre dans le sexe une dimension fondamentale de la relation entre l'homme et la femme, et la morale ne sait lui parler que de l'enfant à naître. D'un mot, ce discours que tient la morale n'est pas inadéquat parce que trop rigoureux ou puritain, mais parce qu'il ne parle pas vraiment de son expérience. Il n'est pas trop dur (il l'est, certes, pour une part, chaque fois qu'il se fait puritain, mais là n'est peut-être pas l'essentiel), simplement il ne rend pas compte de l'expérience.

Le défaut fondamental que nous sommes à même de discerner dans le code moral n'est pas sa rigueur. *Il est bien plutôt le silence qu'il entretient sur la réalité même du sexe, le refus où il s'enferme de considérer la totalité de l'expérience sexuelle : le refus de comprendre et de dire le tout de l'éros.* La limite de la morale réside en ce silence et ce refus laisse éclater sa partialité, et donc son erreur.

Il est vrai que par son sexe l'être humain est en relation avec un autre, et que, par le sexe, la relation qu'il noue engage la totalité de son existence et de l'existence de l'autre. Le séducteur, qui ne veut pas se lier trop, et conserver pour soi la possibilité de partir ailleurs pour multiplier ses « conquêtes », refuse cette relation : il veut la maintenir dans le bref espace d'un instant[7]. Parce que son seul souci est la quête narcissique de sa satisfaction propre, il dénie à cette relation sa profondeur : il ne veut voir en elle que l'immédiat de sa satisfaction et délibérément méconnaît que cette relation est relation de deux existences. Parce que ce sont deux existences qui sont concernées

---

7. Terme pris au sens que lui donne KIERKEGAARD dans *Ou bien, ou bien,* notamment dans tout le passage consacré au « Journal du séducteur » (ce dernier texte est édité également à part dans la collection Idées).

dans leur totalité (et avec, à l'horizon de leur relation présente, l'enfant comme possible à naître), cette relation ne peut être enclose en son immédiateté : le désir n'est et ne peut être seulement un désir immédiat et passager, il a à être humanisé, transformé et médiatisé par l'éthique. La médiation de l'éthique est nécessaire, sauf à méconnaître radicalement la dimension humaine de l'expérience sexuelle. On ne peut évacuer l'ordre de l'éthique.

Et pourtant le sexe a son ordre lui aussi et qui ne peut impunément être méconnu : en lui, l'être humain expérimente la dimension charnelle de son être, il découvre qu'en cette dimension et en elle seule une forme essentielle de la relation se révèle. La relation à l'autre est charnelle, aussi bien que la relation à soi et au monde, c'est-à-dire que c'est dans l'épaisseur du désir et du plaisir que passe le chemin qui conduit à l'autre. Le partenaire révèle son visage dans le désir à travers lequel il m'apparaît, et dans le plaisir qu'il fait naître et qu'il donne cet autre seul est en mesure de me révéler à moi-même ma propre corporéité. L'impératif moral assigne à ce plaisir une fin, il ordonne le désir en vue de l'organisation sociale du mariage et de l'équilibre dans la communauté. Il ne le fait pourtant (et surtout celui de la morale puritaine) qu'au prix d'une méconnaissance de cette dimension et de cette réalité charnelle. Plus rigoureuse est une morale, plus elle suspecte l'*éros*. Quand elle ne le suspecte pas ouvertement, elle le passe sous silence.

A ne comprendre la sexualité que sous le seul éclairage qu'en donne la morale, on se condamne donc à ne point comprendre le tout de sa finalité, le tout de son sens. Et c'est bien ce qui, précisément, fait question en notre temps. Là est bien l'essentiel et le changement radical que nous nous efforçons de discerner. Car si nous avons besoin d'une autre morale, d'une formulation différente des impératifs, la question en son essentiel n'est pas là, elle n'est pas dans un ré-aménagement de l'ensemble des règles seulement. Elle est dans la compréhension de ce fait que la morale est à elle seule inca-

pable d'assigner, et même de dévoiler, le tout de la finalité de la réalité sexuelle. *A elle seule, la morale n'est pas à même de dire le sens du sexe.* Dans ces contradictions de notre époque moderne, nous discernerons donc bien plus que la recherche d'une autre morale : la recherche d'une compéhension du tout de la sexualité et donc du tout de la réalité humaine qui ne peut faire sa place à l'éthique qu'à la condition de situer l'éthique elle-même comme élément de cette compréhension, mais comme élément seulement.

III. LIBÉRATION DU BESOIN ET VÉRITÉ DU SEXE

Parce qu'elle ne peut penser et ordonner le sexe qu'en le suspectant, la morale traditionnelle dont nous vivons et en laquelle nous vivons en Occident ne peut échapper elle-même à la suspicion. Pour avoir méconnu la dimension charnelle et érotique de l'homme, elle le contraint à vivre une vie invivable. Il ne suffit point pour autant de prôner son seul renversement pour restituer à la sexualité sa dimension véritable : la libération du besoin n'est pas la vérité du sexe, comme voudraient le laisser croire les tenants de la révolution sexuelle[8].

Fascinée par ce qu'elle récuse et combat (la morale puritaine et sa réalisation dans une famille de type patriarcal et autoritaire), cette révolution veut réaliser la libération en libérant le besoin de contraintes inhumaines. Toutefois, pour n'avoir pas su dépasser une problématique pensée en termes du seul besoin, elle se condamne par le fait même à manquer ce qu'elle se donne à penser et à s'égarer au moment même où elle ouvre une voie. Pour n'avoir pas su penser la sexualité dans la totalité de sa dimension (c'est-à-dire pour avoir méconnu ce qui en elle est relation et rencontre) [9], son audace a constitué du même mouvement sa limite et sa clôture. Car *il ne suffit jamais de libérer un besoin pour libérer l'homme,* il faut encore ouvrir ce besoin à une dimension humaine. En

8. Cf. note 5.
9. Cf. *Etudes,* mars 1969.

un mot, il faut l'éduquer. En effet, si l'homme est constitué initialement par le besoin qui l'habite, nul besoin n'est initialement humain. Il a à le devenir. Faute de quoi (et à moins d'admettre une bonté naturelle du besoin, ce qui en toute hypothèse demeure un postulat) on ne saurait parvenir qu'à un simple aplatissement du désir, à sa banalisaton. En oubliant qu'il concerne la totalité de l'expérience et qu'il doit s'ouvrir à une dimension humaine, on le réduit à n'être qu'un simple besoin, un parmi d'autres, fût-il le plus important. Faute de le comprendre en sa complexe réalité, la révolution sexuelle est conduite à postuler sous le vernis superficiel de la culture, refoulée par les impératifs de la morale d'une civilisation, une nature pure, capable de se donner à soi même sa propre règle. Elle ne parvient pas à échapper à ce rêve dont nous avons parlé.

Et ce n'est peut-être pas un hasard si cette révolution peut se voir si vite reprise et pour ainsi dire récupérée par cette gigantesque machine de domination qu'est la publicité, par cette société que l'on appelle de consommation et qui laisse bien voir dans le phénomène publicitaire son sens et sa visée. Dans cette organisation, il ne s'agit pas seulement de répondre à des besoins, de satisfaire des besoins plus nombreux et plus grands. Il s'agit de ne répondre qu'à des besoins, et de ne s'adresser dans l'homme qu'à des besoins. Pour elle, on le sait, l'homme n'est rien d'autre qu'un acheteur possible, c'est à dire qu'il n'est qu'un ensemble de besoins et ce qui en lui ne peut s'exprimer en termes de besoins ne peut, pour elle, avoir ni sens ni réalité. En ayant recours à des motivations de type sexuel, ou plus exactement en usant de la sexualité comme source de motivation, la publicité se veut « osée », elle se permet des audaces dans la transgression des règles. Mais son audace est toujours et du même mouvement une reprise pour autre chose : la sexualité n'est jamais qu'utilisée en vue du profit et la pseudo-liberté où elle se complaît est en fait réduction de l'homme au seul niveau du besoin. Il n'est aucunement question de libérer des hommes, mais seulement de se servir du sexe pour les faire acheter, c'est-à-dire en définitive pour les

mieux dominer. Et l'*éros* ainsi utilisé n'a qu'un rapport lointain avec l'*éros* réel, car s'il doit servir pour séduire, il se voit amputé de tout ce qui en lui demeure énigmatique et inquiétant. Récupéré, il est en fait, apprivoisé, abâtardi, «climatisé»[10].

IV. MÉDIATION ÉTHIQUE ET SPHÈRE ÉROTIQUE

Toute anthropologie (et toute morale qui la traduit et l'exprime) est inéluctablement vouée à l'échec si elle méconnaît les dimensions fondamentales de l'homme, si elle se constitue dans l'oubli ou l'ignorance de l'être réel de l'homme. Vouée à l'échec parce que fausse et inhumaine. Et le corps est une de ces dimensions fondamentales. A l'oublier elle ne peut que contraindre l'homme à mener une vie impossible parce qu'insensée : en voulant le former, elle le tue en l'empêchant de vivre. Ce n'est donc pas tant la morale qui est en question en notre temps que le statut et le sens de toute morale. Et c'est pourquoi notre problème présent, en ce domaine, n'est pas celui de la suppression de la morale, ni même de la substitution d'une morale à une autre : il est celui de la compréhension du statut de toute morale, de la place et du rôle qui lui est reconnu dans une compréhension de la réalité humaine. Car, si l'on ne peut sans facilité ni simplisme identifier la morale à un système de pure et simple répression, pour requérir ensuite une organisation non-répressive de la société [11], il serait vain d'attendre de la seule morale qu'elle se maintienne intégralement dans sa vérité. La morale ne peut se constituer sans maintenir ouvert et permanent son propre paradoxe : elle est médiation nécessaire pour le besoin et le désir sexuels, mais elle ne peut se maintenir dans sa vérité que contestée et pour une part niée elle-même.

La médiation éthique est nécessaire pour éduquer le besoin, c'est-à-dire pour l'ouvrir à une dimension véritablement humaine, pour maintenir le désir dans l'ouverture de sa vérité qui est

10. Selon le mot de Violette Morin.

11. Cf. MARCUSE, *Eros et civilisation ;* cf. également *Esprit,* janvier 1969.

rencontre d'un autre et expérience de la totalité de l'humain. Par soi, le besoin n'est pas humain, il ne l'est pas encore, car ce n'est pas un autre qu'il cherche, ce n'est pas l'autre qu'il veut rencontrer, c'est de l'autre quelconque, capable de lui donner sa propre satisfaction. La sphère du besoin est et demeure le narcissisme qui lui fait quêter sa satisfaction propre et s'y enclore. Son horizon et l'horizon de sa préoccupation est le soi, son centre et son seul souci. Le désir enclos en son narcissisme est aveugle, il est sourd à tout ce qui n'est pas soi, incapable d'entendre et par conséquent de rencontrer un autre : il ne sait que le transformer en cause occasionnelle de sa satisfaction. La fermeture dans cette seule sphère du besoin fait le séducteur pour qui toute conquête (le terme est déjà par lui-même significatif) ne peut être que prétexte.

En ce sens, l'éthique est et demeure une étape nécessaire de cette éducation de l'expérience sexuelle qui ne veut point se laisser enfermer dans son narcissisme. Médiation dont l'économie est impossible, parce que seule elle est en mesure de lui apprendre que son sens est en cette ouverture, et que son sens est cette ouverture même. Et pourtant (et cela constitue son paradoxe), l'ordre de l'éthique ne peut à aucun moment prétendre à son auto-suffisance. L'éthique est la médiation en laquelle une existence devient et se fait humaine : comme médiation, elle doit être niée et dépassée à son tour. Elle n'est pas à soi-même sa propre finalité. Cet oubli qui revient à lui conférer à soi-même sa propre fin ne peut que la faire se dégrader en une simple « morale » où la règle s'institue comme son propre fondement, et s'érige en sa propre fin. L'installation de la morale dans son auto-suffisance ne peut dès lors que se transformer en un dogmatisme moralisateur qui ne sait plus prescrire que pour maintenir son ordre propre, et qui porte en germes toutes les tyrannies. L'oubli de son statut de médiation le contraint à se crisper dans une négation pure et simple. Elle ne vise plus à éduquer le besoin ou le désir : elle ne peut que vouloir leur négation, leur effacement.

Nous savons bien depuis Pascal que la vraie morale se moque de la morale, et depuis Nietzsche que la question à son endroit

n'est et ne peut être un simple exercice rhétorique. Cette démarche est nécessaire, et pour nous européens surtout, qui appartenons à une culture qui n'a cessé depuis plusieurs siècles de la valoriser. Et pourtant, ce procès que nous avons à reprendre et à conduire ne saurait être confondu avec celui que lui intente le séducteur. Ce dernier a tout intérêt à la suspecter ; mais sa suspicion n'est pas sans arrière-pensée, car ce n'est pas la liberté qu'il revendique : c'est la possibilité de balayer toute entrave à son désir de dominer et de posséder. La possibilité d'instaurer sa seule et unique loi. Le séducteur refuse la morale, mais son refus est truqué, puisqu'il repose sur l'exploitation pure et simple de ses partenaires.

Différente est bien évidemment la contestation de la morale à laquelle il est ici fait allusion, car son intention n'est pas le renversement de l'ordre de l'éthique : il est la reconnaissance que cet ordre ne suffit pas à soi seul pour comprendre la dimension sexuelle de l'homme, ni pour en dévoiler le sens. Car, si la sexualité établit l'homme dans une relation avec un autre et de ce fait relève de l'éthique qui doit l'éduquer à la dimension humaine de son être, elle est aussi ce qui établit l'homme dans la dimension charnelle de son être. Par le sexe, à travers l'expérience du désir et du plaisir, l'existence découvre une dimension autre de son être, la présence charnelle à autrui et à soi même.

Dans le désir et le plaisir, se révèle une expérience radicalement autre de la présence et qui ne fait pas nombre avec les autres modes de la présence au monde. En elle, le corps découvre qu'il peut ne point se laisser enfermer dans la quotidienneté des tâches et des travaux pour lesquels il n'est qu'un instrument au service des projets et des tâches que l'homme se donne ou qu'il se voit imposer. Il découvre son corps et sa propre existence pour rien d'autre que pour cette présence, délivré d'avoir à faire ou à travailler. Simplement pour être et pour être présent, disponible pour une aventure autre que celles par lesquelles il domine le monde ou bien constitue une communauté de travail. Disponible pour une aventure et une rencontre, et

pour elles seulement[12]. Cette expérience ne peut s'ouvrir qu'à un être libéré pour un temps des tâches et du souci de la transformation du monde. Elle est jeu, ou poésie.

Pour avoir en quelque sorte sacralisé l'activité laborieuse et avoir fait du travail la valeur fondamentale, au point d'en éclipser toute autre (ou bien de ne les avoir laissées subsister qu'à un rang inférieur), notre culture s'est constituée en suspectant le plaisir et la jouissance, en les dévalorisant, et en les taxant d'une quasi-infamie. Le jouir est surdéterminé d'une façon péjorative, parce qu'il ne travaille pas. Il est mauvais, parce que paresseux. Il serait temps de rompre avec cette survalorisation de l'activité laborieuse et du travail, si nous voulons enfin apprendre ce que signifie vivre. L'édification du monde, sa transformation dans l'activité laborieuse, si elle contribue, en effet, à définir ce vivre, ne le constitue aucunement à elle seule. Ne comprenant l'exister humain que dans cette entreprise laborieuse, nous avons désappris, et avec nous notre morale, que le monde n'est pas seulement une chose à transformer, que notre corps n'est pas seulement l'instrument de cette transformation et qu'autrui n'est pas seulement un compagnon de travail. Nous l'avons désappris comme nous avons désappris le jeu, cette présence auprès des êtres et des choses pour rien d'autre sinon pour la présence elle même.

L'enfance connaît encore le jeu, parce qu'il est sa relation quotidienne avec le monde. L'homme adulte de nos sociétés ne le connaît plus (et c'est pourquoi ce qu'il appelle ses jeux n'en sont, en fait, qu'une sinistre caricature), parce qu'il a désappris une présence sans autre souci que la rencontre et le maintenant. L'expérience sexuelle est elle aussi jeu, rencontre qui ne vise rien d'autre qu'elle même dans le maintenant où elle s'effectue. Innocence qui ne peut éclore que dans un certain laisser-être, que dans une suspension du souci, du travail et de la morale, où peuvent se rencontrer l'homme et la femme comme les époux

12. Simplement esquissé ici, cet aspect de la question est développé dans le numéro des *Etudes* cité plus haut.

du *Cantique des cantiques.* Ce mode de l'expérience, nous le nommerions volontiers *poétique,* ou bien encore *érotique.*

V. ARTICULATION DES DEUX PERSPECTIVES, ÉTHIQUE ET ÉROTIQUE

Ce langage certes n'est pas sans équivoque, ni ce jeu sans ambiguïté, car il ne suffit pas de délivrer l'homme du carcan de la morale puritaine pour lui faire recouvrer l'innocence. Innocent il ne l'est plus, non par la malédiction d'un péché originel, mais bien plutôt parce qu'en sa liberté il ne peut se défaire absolument des ruses de la violence et de la domination. Les ruses de la violence sont sans fin et elles peuvent toujours revêtir des visages innombrables, des masques multiples et aussi celui de l'innocence feinte. Et c'est pourquoi l'économie ne peut être faite de la médiation éthique : son oubli ou son ignorance ne peuvent engendrer que les pires aliénations. A vouloir la méconnaître, l'homme se mystifie lui-même. Et pourtant il demeure que l'éthique ne peut assigner à l'existence, et à l'expérience sexuelle, à elle seule sa fin. L'érotique lui dénie cette prétention, en ouvrant l'existence à la dimension poétique de son être, que seul il peut faire apparaître en son sens.

Plus encore qu'équivoque, ce langage est contradictoire, s'il est vrai que seule l'éthique peut sauver le désir des pièges de son narcissisme, et que seul l'érotique peut ouvrir l'existence à la dimension poétique de son être, hors du rétrécissement de l'éthique et de ses risques de retombée en morale, voire en moralisme. En fait, la contradiction n'est pas ici de l'ordre du langage, elle est dans l'expérience elle-même. Plus exactement *ce ne peut être que dans l'articulation concrètement effectuée de cette double perspective que nous pouvons seulement penser la réalité sexuelle.* Et à partir d'elle seulement, entreprendre une compréhension du sens de l'*éros* dans l'homme, de cette appartenance de l'être humain à l'*éros.* A ne vivre que dans la sphère de l'éthique, l'homme est condamné à ne jamais comprendre ce que signifie cette appartenance, et l'*éros* est voilé sous l'instinct génésique. A ne vivre que dans la sphère éroti-

que, il se condamne à toutes les mystifications pour avoir méconnu que le lieu de son devenir est l'histoire et que l'histoire ne se fait jamais sans médiations. La dimension poétique ne saurait être traduite immédiatement dans les autres domaines de l'expérience (elle ne saurait inspirer le tout de l'existence, pas plus qu'elle ne saurait inspirer, par exemple, une politique. L'une et l'autre sont d'ordre différent, il serait insensé de le méconnaître). Elle est toutefois seule à pouvoir faire apparaître les insuffisances et les limites des médiations en lesquelles nous avons nécessairement à vivre. Ce n'est donc que dans le maintien, apparemment impossible, et cependant nécessaire de cette contradiction que la pensée doit demeurer et se tenir pour accéder à une compréhension de la sexualité humaine. Là seulement, elle peut être assurée de ne pas se perdre dans des images vaines et dans des codes moraux toujours nécssairement partiels.

Seule l'enfance (au sens évangélique, ou bien encore au sens nietzschéen) pourrait être en mesure de dénouer cette contradiction, et de la dépasser. L'homme ne peut impunément jouer l'innocence de l'enfance : il risque de n'être qu'infantile. Tout au plus peut-il s'efforcer de renouer avec elle, par un long et difficile chemin, où il lui faut réapprendre ce que Zarathoustra appelle « l'affirmation sainte ». Car « seul l'enfant est innocence et oubli, commencement nouveau, jeu, roue qui se meut d'elle-même, premier mobile, affirmation sainte. En vérité, mes frères, pour jouer le jeu des créateurs il faut être une affirmation sainte » [13].

François CHIRPAZ

13. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustsra,* livre 1 « Des trois métamorphoses ».

RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA SEXUALITÉ

Le présent cahier de *Lumière et Vie* est né d'une impression, sinon d'une conviction : l'homme contemporain transforme profondément la compréhension traditionnelle qu'il avait de la sexualité et l'attitude qu'il prenait à son égard. Sans doute, dans l'état actuel de nos connaissances, il s'avère vain de vouloir donner consistance scientifique à cette impression ou à cette hypothèse. Cependant, les articles ici réunis témoignent, chacun à leur manière, de la moindre crédibilité des valeurs traditionnelles et des comportements qu'elles suscitaient. Plus nous recensons les variations culturelles, la diversité des conduites et la multiplicité des évaluations à l'égard de la sexualité, plus les normes traditionnelles, souvent identifiées à la morale catholique, paraissent devoir être reconsidérées. Les propos du sociologue, du psychanalyste et du philosophe contraignent moralistes et théologiens à reprendre à nouveaux frais les fondements de leurs jugements en matière de sexualité.

A vrai dire, la reconsidération n'est pas aisée. Les chrétiens sont fort perplexes sur la pensée à susciter et le comportement à adopter à l'égard de la sexualité. Leurs opinions s'échelonnent entre la conviction ferme que la foi engendre une morale originale en sexualité et l'opposition à toute ingérence de la Révélation en ce domaine. J'ai lu sous la plume d'un rédacteur du *Nouvel Observateur* les remarques suivantes :

> « *Tous les gens sérieux que j'ai rencontrés, qu'ils soient sociologues, gauchistes, hommes politiques socialistes ou même proches du gouvernement, chrétiens ou*

> *non, sont unanimes pour déplorer la solidité des valeurs en question (la morale sexuelle traditionnelle), responsables au premier chef de notre jésuitisme hargneux. Qu'est-ce qui reste au fond de notre gréco-latinité ? Une participation obstinée à la morale la plus rétrograde du monde... celle de l'honneur idiot, du divorce défendu, de la jalousie possessive, du péché, des femmes avilies et des hommes bourreaux... Quant au christianisme, il lui reste Dieu, la foi et l'idéal de charité. Pour le reste, il a fait son temps* ».

F. Held cite à l'appui de cette dernière remarque une phrase d'un catholique pratiquant non-progressiste :

> « *Ce qui reste de la morale chrétienne dans les lois et les institutions est un péché contre l'esprit* » (*Ibid.*).

De nombreux chrétiens ont mauvaise conscience. Craignant que la morale traditionnelle identifiée à la morale chrétienne ne soit odieusement répressive, ils s'acharnent à détruire tout rapport entre christianisme et sexualité. Les modèles présentés comme chrétiens se réduisent à des modèles culturels. Le christianisme est ainsi exorcisé de toute volonté répressive et la « libération sexuelle » n'est soumise à aucun jugement extérieur.

Si la conclusion invite à un examen critique, les attendus ne manquent pas de vraisemblance. A son niveau populaire et dans la prédication courante, la morale chrétienne, ou plus précisément la morale catholique, se présente sous forme d'interdits : les relations sexuelles ne sont légitimes qu'à l'intérieur du mariage sous la condition que ne soit pas fait usage de moyens contraceptifs mécaniques ou chimiques. Ainsi simplifiée et exprimée, la morale catholique n'est pas originale. Les papes ont d'ailleurs affirmé son universalité : dans les discours ou encycliques qui traitent de ce sujet, voulant se faire comprendre de tous, croyants et incroyants, ils se réfèrent à la « loi natu-

---

1. François HELD, « La société de tolérance », dans *Le Nouvel Observateur* n° 282, 6 au 12 avril 1970, p. 38, col. 1.

relle ». La morale catholique, transcrite en interdits schématisés plus haut, traduirait l'exigence issue de la nature même de la sexualité.

Cette conception optimiste des fondements de la morale catholique traditionnelle n'a pas réussi à s'imposer dans la théologie contemporaine et à rallier l'adhésion de tous les croyants. Beaucoup soupçonnent que cette équivalence entre morale catholique traditionnelle et « loi naturelle » est une erreur. On a, beaucoup plus simplement, absolutisé des comportements et des jugements imposés par les structures et les cultures de nos sociétés occidentales, issues du monde gréco-latin. Les enquêtes ethnologiques, les variations historiques, les silences de la Bible invitent à la prudence : les interdits proférés par la morale catholique traditionnelle ne sauraient sans prétention injustifiée être fondés immédiatement dans des exigences éthiques inhérentes à la nature même de la sexualité humaine. Les débats autour d'*Humanae vitae* ont révélé combien profondes étaient les incertitudes des catholiques sur les fondements de la morale traditionnelle. Ils ont en effet démontré qu'aucune pensée structurée et cohérente sur la morale sexuelle ne s'imposait dans l'Eglise. Ni les tenants d'*Humanae vitae,* ni les opposants n'ont réussi à convaincre. Les critiques d'*Humanae vitae* ont souligné les faiblesses et les contradictions du document. Mais aucune reconsidération des critères moraux en matière de sexualité ne s'est imposée à la conscience catholique. Celle-ci demeure dans un état d'indécision.

Cette indécision explique, pour une part, la tentation de refuser à la Révélation tout jugement sur la sexualité comme telle. La Révélation invite à un idéal de charité que chacun doit s'efforcer de réaliser même dans son comportement sexuel, mais chacun est seul juge en sa conscience du lien entre cet idéal et son comportement puisqu'il n'existe aucun jugement objectif chrétien sur le domaine en question. Le jugement chrétien ou le *logos* chrétien se réduit à une exigence d'authenticité.

Une telle orientation vers une décision de conscience ne relevant d'aucun discours objectif se heurte vigoureusement à

l'institution du mariage et à son « indissolubilité ». Pour elle, cette institution et sa prétention à l'indissolubilié répriment non seulement l'errance de la sexualité, mais la liberté inhérente à la rencontre amoureuse ; elles confortent le légalisme dans les relations interpersonnelles et apparaissent comme les soutiens les plus fermes des sociétés conservatrices. Ce n'est pas un hasard si la libération sexuelle et la relativisation du mariage ou du couple sont actuellement des moments fondamentaux de la lutte révolutionnaire hors et dans l'Eglise. Si la sexualité humaine a un sens, il est immanent à son exercice et à la liberté de cet exercice. Aucune instance extérieure ne saurait le dicter ou l'imposer négativement par des interdits.

Face à ces jugements opposés, celui d'une morale sexuelle intégralement déductible d'un critère « naturel », et celui d'une morale dont le seul principe est la liberté authentique, il est d'autant moins facile d'exprimer une évaluation théologique que la tradition ecclésiale, dans son écrasante univocité, semble la priver de fondement sérieux.

I. APPROBATION ET SUSPICION A L'ÉGARD DE LA SEXUALITÉ DANS LA TRADITION CHRÉTIENNE

J. E. Kerns et J. T. Noonan décrivent dans leurs ouvrages la double et apparemment contradictoire conviction traversant la tradition chrétienne[2] : le mariage et en conséquence la sexualité sont voulus de Dieu et participent à la bonté primordiale de la création. Au cours des siècles, l'Eglise ne cessa de combattre les encratismes[3], les rigorismes, les manichéismes qui, à son avis, jetaient le discrédit sur l'œuvre de Dieu. Mais parallèlement à cette doctrine saine, s'affirme une suspicion constante à l'égard de la sexualité. La trahissent une multiplicité de jugements et de comportements. Les excès spécula-

2. J. E. Kerns, *Les chrétiens, le mariage et la sexualité*, Paris, Ed. du Cerf, 1966 ; J. T. Noonan, *Contraception et mariage*, Paris, Ed. du Cerf, 1969.

3. Encratisme : (du grec *enkratès* qui signifie « continent ») doctrine réprouvant le mariage comme impur.

tifs et néo-platoniciens d'un Grégoire de Nysse, l'idéalisme d'un Jean Chrysostome en forment une variété : selon ces docteurs, la différence sexuelle n'est pas originelle, elle est une sanction de la chute. Ils imaginent que le mode de reproduction eût été différent dans un monde sans péché. Le mariage reste bon, et en cela, ils se séparent des manichéens, mais il est une condescendance de Dieu. La virginité et la continence parfaite rééditent l'état paradisiaque et anticipent la cité future.

D'autres écrivains sont moins radicaux : Augustin, par exemple, récuse toute différence dans le mode de reproduction avant et après le péché originel. Il soutient cependant que l'instinct sexuel n'aurait pas existé sans la faute. D'autres sont plus modestes et se contentent de bannir du paradis primitif le plaisir sexuel.

Concrètement, ces théories conduisent à justifier l'usage de la sexualité par sa fin reproductive. Longtemps les rapports sexuels entre époux seront soupçonnés de péché s'ils ont été souhaités pour le plaisir et non en vue de la procréation. Le soupçon d'une incompatibilité entre la recherche de Dieu et l'exercice de la sexualité ne porte pas sur les rapports eux-mêmes mais sur le plaisir qui normalement les accompagne. En conséquence, seule une raison sociale, au sein d'une institution établie, le mariage, justifie des actes engendrant ce plaisir.

Cette double tradition est-elle au même titre digne de considération ? La réinterprétation théologique contemporaine doit-elle tenir compte à égalité des deux tendances et reconnaître dans leur tension l'expression d'un jugement original du christianisme à l'égard de la sexualité ? Ou bien faut-il considérer la suspicion à l'égard du plaisir comme des rémanences culturelles des doctrines manichéennes ?

L'explication la plus apaisante serait en effet culturelle. Le christianisme, malgré un jugement optimiste sur la bonté première de la création, aurait été contaminé par les doctrines combattues et influencé par les attitudes pratiques du monde antique. Son honneur est d'avoir maintenu, envers et contre tout, la bonté du mariage. Malgré son orientation foncière,

il a tant soupçonné l'exercice de la sexualité qu'il a pratiquement véhiculé les impératifs culturels païens : survalorisation et mépris de la sexualité. L'exaltation païenne de la jouissance sexuelle produisit par réaction le mépris. Le christianisme, dans sa lutte contre l'absolutisation de la sexualité, investit lui-même le plaisir sexuel, par le soupçon, de la fascination qu'il produisait dans le monde païen. La recherche de Dieu et le plaisir s'excluent. La survalorisation et la dévalorisation aboutissent à un même effet : accorder un privilège exorbitant à la sexualité dans la réussite ou la faillite de notre destinée.

La théorie contemporaine de la libération sexuelle, la lutte contre les interdits et les tabous permettraient par hypothèse l'accession à un exercice innocent de la sexualité et réduiraient à néant la dialectique permanente dans notre histoire occidentale entre la survalorisation et le mépris, issue d'identiques refoulements. Les conflits dont la sexualité est aujourd'hui encore le théâtre ne lui appartiennent pas en propre : ils ont pour origine des répressions socio-culturelles. Celles-ci disparues, la satisfaction serait plénière et l'exercice innocent de la sexualité n'engendrerait ni les conflits de la possession et de la jalousie, ni les malheurs de la culpabilité.

S'il s'avérait vérifié que le soupçon à l'égard du plaisir sexuel dans le christianisme historique était culturel et ne relevait en rien de la Révélation biblique, le rôle répressif de la morale catholique aurait été accidentel : il aurait eu pour cause l'enracinement méditerranéen de la Révélation. Celle-ci n'aurait donc aucun éclairage à apporter sur la redéfinition contemporaine de la sexualité. Une fois admis le principe général que la sexualité est bonne en vertu de sa création par Dieu, elle laisserait entièrement à l'homme le discernement de son sens et l'élaboration des normes morales.

II. AMBIGUITÉ DE LA SEXUALITÉ DANS LA RECHERCHE DE DIEU

Opérer ainsi une sélection dans la tradition chrétienne est de mauvaise méthode. Ce ne sont ni l'approbation, ni la suspicion à l'égard de la sexualité qui définissent le caractère ori-

ginal du christianisme en ce domaine, c'est leur lien. Les formulations successives défectueuses et les conduites regrettables ne doivent pas faire illusion : la déclaration de bonté originelle de la sexualité et la suspicion à l'égard du plaisir sont à tenir ensemble. C'est précisément cette conjonction qui est à comprendre si on désire manifester le jugement original du christianisme en matière de sexualité.

Afin d'éviter tout malentendu, je précise que le jugement de bonté originelle de la sexualité, la suspicion du plaisir et un troisième terme qui situe les deux premiers, la valorisation du célibat consacré, ne se réduisent pas de soi aux normes concrètes et aux interdits de la morale catholique traditionnelle. Les formes concrètes à travers lesquelles se sont exprimées ces données permanentes du christianisme sont relatives aux sociétés historiquement traversées. Il serait donc erroné de voir d'entrée de jeu, dans les institutions concrètes que s'est données le christianisme et dans les lois qu'il a élaborées au cours des siècles, la forme absolue ou idéale de toute réalisation de la sexualité humaine. Par contre, la tension entre les trois données mentionnées délimite un champ de compréhension de la sexualité. C'est à l'intérieur de ce champ que se dévoile le sens que lui reconnaît le christianisme.

Le sens auquel renvoie le lien entre les données apparemment contradictoires de la Tradition est celui d'une ambiguïté de la sexualité dans la recherche de Dieu. Ambiguë, la sexualité n'est donc pas indifférente à cette marche de l'homme vers Dieu. Bien plus, le chrétien qui veut être droit avec Dieu doit mesurer sans cesse ce caractère de la sexualité. Les doctrines ou les conduites qui proclament le caratère nécessairement peccamineux ou l'innocence de la sexualité manquent la vérité de sa signifiation humaine. Souvent maladroitement, c'est cette conscience d'ambiguïté que la tradition chrétienne a maintenue : elle l'a rarement fait d'une façon équilibrée, elle a survalorisé ou dévalorisé constamment une des données. Mais l'opposition aux doctrines ou aux conduites qui masquaient par manichéisme ou par innocence ce caractère ambigu témoigne d'une visée d'équilibre, même s'il fut sans cesse menacé.

Affirmer l'ambiguïté de la sexualité est peu éclairant si on ne détermine pas le contenu concret de cette ambiguïté. Il nous semble que la tradition chrétienne la situe à un double niveau : le plaisir et la toute-puissance. Elle soupçonne en effet et, par la valorisation du célibat consacré, relativise l'affirmation sexuelle de soi. Ce sont ces deux points que je voudrais brièvement développer.

1. *L'ambiguïté du plaisir*

La suspicion à l'égard du plaisir sexuel est illustrée amplement dans la tradition doctrinale chrétienne. J. E. Kerns cite de nombreux textes. Je n'en retiens ici que deux qui, plus frappés que beaucoup d'autres, résument assez bien le sentiment commun. Fulgence de Ruspe, au Ve siècle, ne craint pas d'écrire:

> « *Ce n'est pas la multiplication de l'espèce, mais le plaisir sexuel qui transmet le péché originel aux générations successives* » [4].

Un théologien du Haut Moyen Age en tire des conséquences cultuelles :

> « *Comme les rapports légitimes des époux ne peuvent avoir lieu sans le plaisir de la chair, ils doivent s'abstenir d'entrer dans le saint lieu, car le plaisir lui-même ne peut exister sans péché* » [5].

J. E. Kerns est justifié de conclure son chapitre sur la *libido* dans la tradition théologique par les mots suivants :

> « *Les rapports sexuels ont besoin d'une excuse. Le plaisir qu'ils impliquent peut être toléré, jamais désiré* » [6].

Le catholique moderne risque d'être choqué par cette condamnation du plaisir. Il éludera les questions troublantes que cette doctrine pourrait lui poser en se référant à l'évolution de la pensée de l'Eglise sur ce point, ou bien en constatant avec

4. Fulgence DE RUSPE, *De fide ad Petrum, PL* 65, 608.
5. *Pseudo*-GRÉGOIRE M., *Epist., PL* 77, 1196-7.
6. J. E. KERNS, *Op. cit.*, p. 103.

humour que les théologiens qui écrivaient ainsi du plaisir étaient célibataires.

Ce serait faire bon marché de la question. Malgré l'évolution certaine de la pensée à ce sujet dans l'Eglise, les documents les plus récents et notamment *Humanæ Vitæ* ne sont pas exempts de suspicion à l'égard du plaisir. Il a besoin d'être excusé par autre chose. Autrefois, seule la procréation excusait le plaisir ; aujourd'hui on reconnaît la légitimité de l'expression amoureuse en vue de favoriser la bonne entente conjugale. *Humanæ vitæ* craint que la suppression de l'obstacle de la conformité au cycle « naturel » par la contraception mécanique ou chimique favorise une appréciation déréglée de la volupté chez les époux.

Comment entendre cette suspicion ? Est-elle le symptôme d'une déviation de la sensibilité chrétienne ? Est-elle liée à un mépris du corps ? Ou bien exprime-t-elle maladroitement quelque chose de plus radical et dont le chrétien, en vertu même de la Révélation, doit tenir compte dans son jugement sur la sexualité ?

Pour ma part, je pense qu'il s'agit de quelque chose de plus radical, mais malheureusement sans cesse masqué par la suspicion elle-même. Le soupçon à l'égard du plaisir naît du plaisir même. Son sens n'est pas évident, il est en effet susceptible d'avoir pour origine des motivations fort diverses et souvent fort peu avouables. Il est donc nécessaire de l'interpréter à partir d'une analyse succincte du plaisir.

Le plaisir désigne un sentiment de plénitude accompagnant une activité sensible. Parce que plénitude, il fait refluer vers le présent la totalité du temps. N'ayant ni passé, ni futur, il est le cercle en lequel l'homme sensible s'accomplit. Cette plénitude de la sensibilité invite à s'y immerger et à valoriser la jouissance à tel point qu'elle apparaisse la satisfaction par excellence du « désir ».

Cet achèvement du « désir » dans l'instant du plaisir particularise son énergie et sa visée. Il restreint l'indéfini de sa soif

à la plénitude d'un présent particulier. Le plaisir apaise le désir en définissant, ou plus précisément en le rendant fini. Le plaisir revêt alors une dimension « métaphysique » non étayée par sa réalité. L'amplitude indéfinie du « désir » lui fait endosser dans l'instant de sa plénitude une valeur d'absolu dont il ne peut par lui-même rendre compte.

L'ambiguïté du plaisir gît dans la forme concrète qu'il confère à l'indéfini du « désir » : il tend par sa plénitude à l'identifier au « bonheur ». Une activité de la sensibilité liée à la passion devient ce en quoi s'accomplit la destinée de l'homme. Le plaisir est dès lors poursuivi comme une fin à laquelle toutes les autres fins et toutes les autres activités sont subordonnées. De cette dialectique entre le plaisir et l'indéfini du désir naît la suspicion dont le plaisir est l'objet. Celle-ci renforce la tentation d'absolu inhérente au plaisir en raison de sa plénitude. Nier le plaisir ou le caractériser comme le péché, c'est lui attribuer une valeur symbolique qui ne correspond pas à sa situation réelle de sentiment accompagnant une activité sensible. La négation du plaisir procède de la même racine que son affirmation absolue : la fascination qu'il exerce comme réalisation concrète de l'indéfini du désir en vertu de sa plénitude dans l'instant. La négation du plaisir dans la tradition théologique, si elle manifeste bien l'ambiguïté de la sexualité dans la recherche de Dieu, produit concrètement l'effet inverse de celui qui est souhaité : elle rend le plaisir aussi obsessionnel que le ferait son affirmation absolue. La dévaluation de l'existence dans le monde que beaucoup de théologiens et de spirituels ont prônée n'est sans doute pas sans rapport avec la suspicion entretenue à l'égard du plaisir. L'exaltation univoque de l'au-delà peut n'être qu'une forme inversée de l'idolâtrie de l'ici-bas et de la fascination du plaisir. Celui-ci, dans sa négation, se donne à l'imaginaire comme l'inversion du but ultime. Il n'en demeure pas moins ultime. La suspicion à l'égard du plaisir bien qu'elle soit symptomatique de l'ambiguïté de la sexualité, comme forme possible de l'absolu, n'est pas fidèle au modèle de liberté chrétienne dont témoigne l'Ecriture.

L'Ancien Testament donne une leçon de santé, et nous interprétons trop souvent le Nouveau Testament comme si l'achèvement en Jésus-Christ effaçait la validité permanente de la Bible ancienne. Jésus n'est pas venu abolir, mais accomplir, et l'Ecriture inspirée demeure un tout. Les Sages d'Israël ne méprisent pas la vie : ils savent en apprécier la beauté et le plaisir. Beauté et plaisir, ils les reçoivent comme un don de Dieu. « Prends la vie avec la femme que tu aimes », dit l'*Ecclésiaste* (9,9). Le *Siracide* ne pense pas autrement : « Faute de clôture, le domaine est livré au pillage ; sans une femme l'homme gémit et va à la dérive » (36, 27). Le *Cantique des Cantiques* chantera d'une façon inoubliable la rencontre amoureuse de l'homme et de la femme : « Tu me fais perdre le sens, ma sœur, ma fiancée, tu me fais perdre le sens » (4, 9). « Que tu es belle, que tu es charmante, ô amour, ô délices ! » (7, 7).

Les croyants de l'Ancien Testament ne calomnient pas la vie. Ce n'est pas seulement la beauté du monde et de l'univers (*Ps.* 19) qu'ils apprécient. Leurs sentiments ne sont pas que bucoliques. Ils célèbrent la beauté féminine et ne craignent pas d'élever l'amour entre l'homme et la femme en symbole du lien entre Dieu et l'humanité.

Objecter que ce sont là des pensées de l'Ancien Testament ne les invalide pas. Je ne crois pas pour ma part que l'urgence eschatologique qui raccourcit le temps chez un Saint Paul biffe les appréciations de la vie dans l'Ancien Testament. Certes, est-ce lui qui écrit :

> « *Le temps se fait court. Reste donc que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas; ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas véritablement...* » (1 *Cor.*, 7, 29-32).

Mais plus loin, à propos de la consommation de la viande consacrée aux idoles, nous lisons :

« Tout est permis, mais tout n'est pas profitable. Tout est permis, mais tout n'édifie pas. Que personne ne cherche son propre intérêt, mais celui d'autrui... » (40, 23-24). *« Si je prends quelque chose en rendant grâces, pourquoi serais-je blâmé pour ce dont je rends grâces ? Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu »* (10, 30-31).

Contrairement à ce qu'une lecture rapide pourrait imaginer, ces conseils ne contredisent pas l'esprit de la Bible ancienne. Ils disent la même chose dans un cadre différent de référence : la vie humaine est un don de Dieu, et elle doit être reçue comme don. La liberté que l'Apôtre propose aux chrétiens ne se fonde pas sur une calomnie de la création de Dieu. Les réalités de ce monde ne peuvent être vécues comme réalités de ce monde qu'au sein de cette liberté. Je dirai volontiers qu'une réalité de ce monde, qu'elle soit sensible ou spirituelle, est chrétiennement vécue dès lors qu'elle peut être symbole d'une plénitude que seul le don de Dieu peut accomplir. C'est à mon sens la raison pour laquelle les écrivains de l'Ancien Testament ont symbolisé l'Alliance entre Dieu et l'humanité par la rencontre entre l'homme et la femme. C'est la plénitude même de cette rencontre, sensible et spirituelle, qui la destinait à ce symbolisme.

Cette catégorie du symbole, traduction au plan linguistique de ce qui est effectivement vécu, permet d'intégrer le plaisir à l'agir humain sans le survaloriser. Les notions de jeu ou de poésie que certains appliquent à la sexualité pour en dévoiler le sens s'apparentent à celle de symbole. Elles signifient que le plaisir est « gratuité », accompagnement sensible d'une activité non utilitaire. C'est seulement comme accompagnement d'une activité gratuite qu'il est « sensé ».

Le sentiment de plaisir ne définit pas la valeur d'un acte. Plaisir, il est ambigu. Il tend à s'ériger comme fin indépendamment du dynamisme immanent à l'activité dont il est l'accompagnement. Or si le plaisir est gratuité, symbole vécu de

l'harmonie, anticipation du bonheur, il ne peut être humain que s'il se fonde sur la gratuité de l'activité dont il est le sentiment. Le plaisir n'est donc plaisir humain que s'il n'enferme pas le sujet dans le narcissisme. Parce que tout plaisir a un aspect « narcissique », les morales et la tradition chrétienne lui ont imposé des normes externes, soit la procréation, soit l'expression d'une affection mutuelle. Elles ont soupçonné le plaisir de confisquer à son profit tout le sens des activités qui le produisent et ainsi de s'ériger indépendamment de toute autre considération en fin ultime, bref elles l'ont accusé de clore le sujet sur lui-même. Cette suspicion, ai-je dit plus haut, risque de faire du plaisir une obsession et de calomnier la plénitude ou l'harmonie de la sensibilité. Cette suspicion exprimait maladroitement la conviction que l'innocence du plaisir ne lui vient pas de lui-même mais de l'orientation non-narcissique de l'activité qui le produit. Plénitude et harmonie, le plaisir est innocent lorsqu'il est reçu comme une grâce. Il peut devenir symbole d'une grâce plus haute : l'ambiguïté est alors levée, il n'est plus poursuivi comme une proie, sa fin n'est plus narcissique, il est la plénitude en l'être humain que produit la rencontre aimante. Le soupçon qui, dans la tradition, porte sur le plaisir n'atteint en lui que l'expression la plus claire du narcissisme. Personne ne rencontre Dieu s'il ne se perd soi-même. Seul l'amour peut innocenter la jouissance, non que celle-ci soit mauvaise, mais en raison du narcissisme dont elle serait le symptôme si elle ne se fonde pas dans une activité gratuite. Si les spirituels, à la suite de la Bible, n'ont pas craint de faire de la « jouissance » un symbole mystique, c'est qu'elle exprime au mieux que la rencontre et l'amour de l'autre, et du Tout Autre, est source de plénitude et d'harmonie pour l'être humain.

Dans un monde pour lequel l'horizon symbolique du Royaume n'existe pas, le plaisir tend à revêtir la puissance d'absolu et de fascination qu'il avait dans le paganisme antique. Il est non seulement le symbole sensible du bonheur, il est le bonheur. Il est poursuivi pour lui-même indépendamment de ce dont, gratuité, il devrait être l'efflorescence, une activité amoureuse et gratuite, une grâce de l'autre. Le plaisir est dès lors

voué au narcissisme. Il cesse d'être grâce, il est objet de conquête et de poursuite fiévreuse. Il est le lieu privilégié de l'affirmation de soi. Que le plaisir tende sans cesse à confisquer à son profit l'indéfini du désir et à s'enfermer dans le narcissisme pose une question nouvelle : la tradition chrétienne éclaire-t-elle cette affirmation de soi et ce narcissisme liés à la sexualité ? C'est le problème de la « toute-puissance » du désir.

2. *Ambiguïté de la sexualité comme désir de puissance*

La tradition chrétienne n'a pas seulement soupçonné le plaisir, elle a exalté la continence pour le Royaume .Elle en a même fait un état de vie imposé au sacerdoce latin. Elle a organisé la vie religieuse de telle sorte que celui qui se voue à la recherche de Dieu soit libéré des soucis du mariage. Cette célébration de la continence pour le Royaume a parfois conduit à mésestimer le mariage, malgré l'affirmation constante de sa bonté. Comment entendre cette tradition apparemment contradictoire ?

A mon avis, là encore, l'originalité chrétienne ne se situe ni dans la déclaration de bonté à l'égard du mariage, ni dans la célébration de la continence; elle est caractérisée par la tension toujours affirmée entre ces deux données, tension qui conduit parfois à des préférences doctrinales injustifiées, mais tension qui doit être maintenue si on désire comprendre ce que nous dit le christianisme. Comme dans le cas de la suspicion à l'égard du plaisir, l'exaltation de la continence révèle une ambiguïté inhérente à la sexualité dans la marche de l'homme vers Dieu. La sexualité se donne concrètement comme le lieu de la réalisation ou de l'affirmation de soi. Cependant seul le Royaume, dans l'acceptation du don de Dieu, est la pleine réalisation de l'homme. La conscience chrétienne perçoit une opposition entre ces deux modalités de réalisation de soi. Où se situe cette position qui invite à exalter la continence, c'est-à-dire à renoncer à l'affirmation de soi par l'exercice de la sexualité ?

Cette opposition ne se situe pas dans une dualité manichéenne entre la sexualité et le Royaume de Dieu. Ce serait oublier que la tradition chrétienne défend la bonté du mariage.

Elle prend pourtant racine dans la sexualité elle-même : la valorisation chrétienne de la continence ne crée pas l'ambiguïté, elle permet de la manifester concrètement.

A mon sens, la continence chrétienne, inséparablement liée à l'affirmation de la bonté du mariage, donne à l'affirmation de soi dans l'exercice de la sexualité sa portée relative. En ouvrant la voie à une autre réalisation de soi, elle désarmoce la tendance inhérente à l'expression sexuelle, celle de la domination.

La sexualité, en effet, comme l'exprime le vocabulaire courant, est « expression de puissance ». En elle et par elle prend forme concrète ce qu'on a appelé la « mégalomanie infantile du désir ». Elle est également ce en quoi s'expérimentera la limite de cette toute-puissance imaginaire. La signification anthropologique de la différence anatomique réside dans l'incapacité d'une affirmation autonome de soi. La résolution des complexes d'Oedipe et de castration passe par le renoncement à la « toute-puissance » du désir : elle est en ce sens une « conversion » au fini. A dire vrai, cette « résolution » n'est jamais achevée, l'homme n'en a jamais fini de se « convertir » à sa condition. Le mythe de l'androgyne témoigne du désir d'abolir la différence sexuelle, signe concret du caractère illusoire de la « mégalomanie ». La réalisation de soi au plan sexuel véhicule imaginairement ce que vise le désir tant qu'il n'est pas « converti » à la réalité finie. La différence acceptée inflige donc une blessure indéracinable au narcissisme. Assumer cette blessure, c'est accepter la condition humaine et en conséquence pouvoir rencontrer autrui. L'ambiguïté de la sexualité provient donc pour une part de ce qu'elle est sans cesse menacée d'être l'expression de la domination.

La continence pour le Royaume dénonce cette menace : l'affirmation de soi dans la sexualité est « innocente » là ou loin de vouloir supprimer la différence comme le vise le désir, elle l'intègre comme indépassable. Sans doute n'est il pas exclu que chez tel sujet le célibat soit une manière détournée de s'affirmer soi-même dans la foulée de la mégalomanie du désir, et que la recherche de Dieu ne soit qu'une projection du moi hyper-

trophié. Dans le cas présent, il ne s'agit pas de la réalisation personnelle du célibat, mais de la signification par rapport à la sexualité de la dialectique inhérente à la doctrine chrétienne entre bonté du mariage et célébration de la continence évangélique. Dans cette perspective, la Tradition souligne qu'il n'y a pas dans l'histoire d'affirmation totalitaire de soi, l'homme ne rejoint jamais son essence, et le désir d'unité inhérent à l'expression sexuelle est illusoire. Que l'homme puisse vivre indépendamment de la réalisation de soi par l'exercice de la sexualité revalorise cette réalisation : elle lui donne son statut.

Dans le cas de la tradition chrétienne, la relation entre la continence et le Royaume de Dieu est essentielle : elle indique que la réalisation de l'homme n'est pas davantage dans le dépassement de la sexualité que dans son exercice. La dialectique entre mariage et continence témoigne d'une requête : la conversion au fini, puisque ni le mariage ni la continence ne se tiennent en eux-mêmes comme possibilité d'un accomplissement définitif de l'homme. Cette conversion au fini, renoncement au narcissisme, est la condition non seulement de la rencontre d'autrui, mais de la communion à Dieu. Ni l'exercice effectif de la sexualité, ni la continence ne sont rien s'ils sont les masques de la « domination ». Aussi la tradition chrétienne ne privilégie-t-elle aucun des pôles, elle maintient une dialectique constante entre mariage, continence et Royaume : c'est le lien structurel entre ces données qui témoignent de l'ambiguïté de la sexualité, dans son exercice ou son renoncement, si elle n'est pas passage incessant de la « toute-puissance » masquée du désir à l'acceptation de la communion.

III. LIEN ENTRE RÉVÉLATION ET SENS HUMAIN DE LA SEXUALITÉ

Est-il possible de répondre à la question posée au début de cet article : la Révélation éclaire-t-elle le sens humain de la sexualité ? Ou plus concrètement suscite-t-elle un comportement original à son égard ?

Le dialogue avec la tradition chrétienne, dialogue nécessairement critique, oriente, me semble-t-il, vers une réponse

positive : la Révélation n'est pas sans parole sur la sexualité. Ce serait toutefois faire erreur que d'attendre d'elle la détermination de normes concrètes universellement applicables, garantissant qu'en les respectant matériellement on réaliserait le sens humain et chrétien de la sexualité. Les normes concrètes sont exposées à des variations de grande amplitude. Il faut admettre sérieusement cette variété de formes, de modèles et de normes. Ils répondent à des cultures et des sociétés diverses. Ce serait outrecuidance d'affirmer que les modèles occidentaux de morale sexuelle concrète doivent être tenus pour universels, reconnus et respectés par tous les êtres humains. En ce sens, la morale traditionnelle catholique, telle qu'on peut encore en prendre connaissance dans les manuels de théologie, n'est pas identique à la morale révélée. Les déterminations concrètes qu'on y rencontre proviennent d'un nombre élevé de facteurs, culturels, sociaux, rationnels, passionnels, religieux, qui ne sauraient être sans naïveté identifiés à des données révélées.

Cette relativité des déterminations à l'intérieur du système moral catholique par rapport à la Révélation explique que des croyants récusent aujourd'hui tout *logos* révélé sur la sexualité. Ce refus me semble outrepasser la portée des arguments avancés. Refuser la codification catholique, ce n'est pas de soi récuser tout lien entre la Révélation et le sens humain de la sexualité. Les débats contemporains sur la libération sexuelle montrent combien il est léger de vouloir maintenir la Révélation biblique hors jeu. Je le dis évidemment pour des croyants.

A mon sens, une des motivations de la lutte pour la libération sexuelle est la conviction que les conflits inhérents à la sexualité sont de source culturelle. Les partisans de cette opinion estiment qu'un socle naturel et innocent forme l'essence de la sexualité. La culture occidentale, sous la pression de la conscience malheureuse chrétienne et de sa propension à la culpabilité, a infecté ce domaine, l'a soumis à des censures strictes et souvent imbéciles, bref à ôté à l'exercice de la sexualité sa spontanéité native. Des conflits inhérents à la sexualité et qui ont des conséquences sociales et politiques multiples, souvent

désastreuses, sont des constructions historiques. La libération sexuelle est donc un acte révolutionnaire : elle se met hors du jeu des anciennes répressions culturelles et religieuses et revient ainsi à la spontanéité créatrice et innocente de la sexualité originelle.

Ce combat est sans doute plein d'intérêt, et les arguments sont souvent justes. Pourtant le présupposé fondamental me paraît inacceptable : l'innocence de la sexualité. La Révélation ne la déclare pas coupable. Ele n'est cependant pas innocente. Non seulement pour des raisons culturelles, mais en elle-même, elle est sans cesse menacée de narcissisme ; elle est également sans cesse menacée d'être l'expression de la domination. Si la tradition chrétienne a souvent sans nuance célébré la continence ou soupçonné le plaisir, c'est finalement en raison de l'ambiguïté structurelle de la sexualité. Elle fut, elle est et elle demeurera lieu de conflits. Aucune révolution ne peut liquider collectivement ces conflits de telle sorte qu'ils ne soient plus qu'un souvenir. Rendre innocente la sexualité, c'est l'arracher constamment au narcissisme et à la domination. La Révélation ne dit qu'une seule chose : son innocence ne peut lui venir d'elle-même, mais de son intégration à un agir humain, pour lequel le narcissisme et la domination ne sont pas des fins et sont combattus comme s'opposant à l'accomplissement de l'homme. Affirmer une libération supprimant tout conflit, ce serait accorder à la sexualité un privilège qu'on ne saurait accorder à l'être humain comme tel. Elle est, souvent plus dramatiquement, un des domaines où l'être humain doit accepter sa condition finie, c'est-à-dire comprendre que l'absolu du plaisir et la mégalomanie du désir n'engendrent contrairement à leurs promesses que des fruits de mort. Un mot de Sade le suggère : « Il n'est pas de meilleur moyen de se familiariser avec la mort que de l'allier à une idée libertine ».

Pour la Révélation par contre, l'amour (encore faudrait-il bien préciser ce terme aux sens multiples) innocente la sexualité : il brise le narcissisme et renonce à la volonté de domination. Le plaisir, plénitude sensible, devient dès lors symbole d'une autre plénitude.

Cette notion pourrait indisposer par son imprécision. Elle signifie qu'une réalité donnée oriente, par sa consistance même, à une autre réalité qui ne peut être qu'indirectement saisie. Appliqué au plaisir, le symbole ne le prive pas de son épaisseur sensible, il récuse sa fermeture. Le plaisir, ai-je dit plus haut, tend à se suffire à soi-même : cercle en lui-même parfait, il menace de se donner comme mesure de la fin de l'homme. La notion de symbole précise que le plaisir ne demeure humain que par ouverture à une autre réalité que lui-même. Le sensible est lieu d'échange, anticipation et prophétie. Le sensible, chez l'homme n'a ni le même sens, ni la même densité que chez l'animal. L'acte humain de manger n'est pas réductible à l'acte animal de se sustenter. Il s'intègre à un ensemble social et culturel qui lui confère sa portée symbolique, c'est-à-dire spirituelle. Si la tradition chrétienne récuse que le plaisir soit la fin de l'homme, ce n'est point pour nier qu'il est plénitude sensible, ni pour le bannir de la vie comme le puritanisme, c'est bien plutôt pour en valider la densité humaine, l'arracher à l'animalité. Le plaisir est ce en quoi s'échange monde sensible et monde transcendant, échange qui se fonde sur la gratuité de l'activité dont il est l'achèvement. La moralité du plaisir n'est pas liée au plaisir lui-même, mais à sa portée symbolique, laquelle relève indissolublement de sa plénitude et du sens de l'acte qui l'engendre. Si celui-ci est narcissique, s'il est fruit de la domination, il étouffe la portée symbolique du plaisir en l'enfermant en son espace sensible. Si par contre cet acte est dépassement du narcissisme et de la domination, c'est tout l'être de l'homme, corps, sensibilité, esprit, qui devient, dans son harmonie, anticipation d'une plénitude insoupçonnée : celle de la joie dernière. L'éloge excessif du travail dans nos sociétés industrielles peut n'être qu'une des formes de notre incroyance : « La vie, écrivait Zola, n'a pas d'autre sens, pas d'autre raison d'être, nous n'apparaissons chacun que pour donner notre somme de labeur et disparaître ». Nietzsche me paraît infiniment plus proche de la santé biblique lorsqu'il écrit :

« S'il est encore quelque plaisir à la vie de société et

> *aux arts, ils sont du genre de ceux que se réservent des esclaves abrutis par les corvées. Quelle affliction que cette modestie de la joie chez nos gens cultivés et incultes ! Quelle affliction que cette suspicion croissante à l'égard de toute joie ! Le travail est désormais assuré d'avoir toute la bonne conscience de son côté : la propension à la joie se nomme déjà besoin de repos et commence à se ressentir comme un sujet de honte. « Il faut bien songer à sa santé », ainsi s'excuse-t-on lorsqu'on est pris en flagrant délit de partie de campagne. Oui, il se pourrait bien qu'on en vînt à ne point céder à un penchant pour la vie contemplative (c'est-à-dire pour aller se promener avec ses pensées et ses amis) sans mauvaise conscience et mépris de soi-même »*[7].

Ce n'est sans doute pas sans une grande profondeur que la Bible a élevé l'amour humain et ses joies au niveau de symbole de la Cité dernière et non point le travail.

Christian DUQUOC, o. p.

---

7. Friedrich NIETZCHE, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1967, p. 208.

LES LIVRES

I. ÉCRITURE SAINTE

Norbert LOHFINK, *Sciences bibliques en marche* (Coll. Christianisme en mouvement 10), Tournai-Paris, Casterman, 1969, 196 p., 13,50 f.

Le P. Lohfink, s.j., professeur à l'Institut biblique de Rome, rassemble dans ce volume (dont l'édition originale est parue en allemand en 1967 sous le titre *Bibelauslegung im Wandel*) une dizaine de conférences d'initiation et de réflexion exégétiques. L'ensemble constitue une bonne illustration de la méthode historique, à partir d'exemples typiques tels que les premiers chapitres de la *Genèse,* la religion des patriarches, les dix commandements, l'eschatologie dans l'Ancien Testament. La plupart de ces chapitres (sauf peut-être le dernier : « Problèmes de méthode pour un *Traité des juifs* dans une perspective chrétienne ») sont écrits avec simplicité et clarté, ce qui permet de conseiller ce livre à un large cercle de lecteurs.

René BEAUPÈRE

Louis-Marie DEWAILLY, o. p., *Jésus-Christ Parole de Dieu,* Paris, Ed. du Cerf, 1969, 202 p., 18 f.

Que le lecteur ne se laisse pas impressionner par la longue liste d'*errata* que l'éditeur a eu l'honnêteté de faire figurer en tête de ce volume (et qui n'est même pas exhaustive : je signale, par exemple, l'étonnante « Constitution (conciliaire) sur la *Révolution* » de la p. 188 !). En fait, ce petit volume est excellent. C'est la refonte d'un travail publié il y a un quart de siècle. L'auteur ne s'est pas senti la force, dit-il, « de remanier complètement l'exposé, fond et forme » ; mais il a apporté au texte primitif nombre de changements, il a composé un nouveau chapitre de conclusion et il a ajouté quelques références bibliographiques. Pour notre part, nous ne lui reprocherons nullement d'être resté fidèle au plan primitif. Certes, on a beaucoup écrit sur le sujet depuis qu'en 1937, à Stockholm, le P. Dewailly ébauchait la substance de ce livre dans une série de prédications. Mais, précisément, dans le foisonnement et le disparate actuels, nous avions besoin d'une étude aux lignes simples, nous rappelant que nombre de réalités ou de problèmes peuvent être éclairés à la lumière de cette certitude : la Parole de Dieu est une Personne qui a nom Jésus-Christ. A plusieurs reprises, le P. Dewailly exprime la crainte de choquer le « philosophe » par la simplicité un peu « rudimentaire » de ses réflexions. Est-ce pour cela qu'à notre avis ce travail devrait ravir l'« honnête homme » chrétien ?

René BEAUPÈRE

Michel LÉTURMY, *Le Concile de Jérusalem,* Paris, Gallimard, 1969, 256 p., 14 f.

Malgré les quinze pages de références scripturaires qui terminent le livre de M. Léturmy, cette « chronique » (c'est le sous-titre) de l'Eglise naissante fera sans doute grincer des dents les exégètes et les historiens. Ce sont les *Actes des Apôtres* et les *Epîtres* relus à la lumière de la Révolution de mai 1968 : l'auteur a voulu, dit-il, « rendre aux apôtres leur identité, je veux dire leurs relations entre eux et avec le Christ, et tâcher ainsi de les surprendre avant que le monde ecclésiastique ne les confisquât ». Nous assistons aux bagarres entre les Zébédée et les Alphée, au schisme entre Paul et Jacques ; nous voyons Jean œuvrer pour « une église sans temple, ni dogmes, ni lieux saints, ni dévotions autres que la contemplation mystique » ; enfin nous constatons que Pierre est devenu « pape » parce qu'il était « l'homme qui, sans rien perdre de sa foi, vous inventera chaque jour, entre ceci et cela, une innocente *combinazione* capable de ressouder la paroisse au dessous des partis (donc sans blesser personne) ». Si les lecteurs, trop heurtés par les continuels anachronismes de style ou par l'optique générale de ce livre, ouvrent leur Nouveau Testament et se plongent dans ses pages si riches, M. Léturmy, *volens nolens,* n'aura pas perdu son temps.

René BEAUPÈRE

Jean COLSON, *L'énigme du disciple que Jésus aimait* (Théologie historique 10), Paris, Beauchesne, 1969, 132 p., 18 f.

L'auteur de l'Apocalypse et l'inspirateur, sinon l'auteur, du IVe *Evangile* est un prêtre de Jérusalem, témoin authentique des faits et gestes de Jésus en cette ville et qui vint se fixer à Ephèse où il prêcha avant de s'y éteindre à un âge avancé. Il s'appelle Jean. C'est lui le disciple que Jésus aimait ; c'est chez lui qu'a eu lieu la dernière Cène, à laquelle il a participé ; c'est lui qui a recueilli Marie ; c'est avec lui que Pierre a découvert le tombeau vide. Mais ce Jean n'est pas le fils de Zébédée qui est mort martyr comme son frère Jacques.

Irénée a confondu (à moins que ce ne soient ses lecteurs qui l'aient fait) ce Jean, disciple aimé, et Jean, l'un des Douze. En réalité il n'y a jamais eu à Ephèse qu'un seul tombeau, celui du premier.

Le IVe *Evangile,* même s'il n'est pas l'œuvre de l'un des Douze, reste l'écho plein de valeur d'un « homme apostolique ».

J. Colson, bon connaisseur des deux premiers siècles du christianisme, développe cette thèse avec un grand luxe d'arguments. Il montre bien — en particulier en prenant à partie les travaux du P. F.-M. Braun — les difficultés de la position traditionnelle. Réussit-il à nous convaincre de la véracité de sa propre interprétation ? C'est plus douteux. Mais de toute façon la lecture de son livre est stimulante et enrichissante.

René BEAUPÈRE

Robert MARTIN-ACHARD, *Approche des psaumes* (Cahiers théologiques 60), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, 110 p.

Professeur aux Facultés de théologie de Genève et Neuchâtel, le pasteur Martin-Achard rassemble dans ce volume sept études sur les psaumes parues dans diverses revues, dont *Lumière et Vie*. Un huitième chapitre est inédit. S'appuyant principalement sur les psaumes 22, 38 et 8, l'ensemble s'organise autour de trois thèmes : les pauvres de Yahvé, le croyant face à la souffrance et à la mort, la célébration du Dieu d'Israël. A une époque où les chrétiens sont à la recherche de nouvelles formes de prière, ce rappel de la richesse de la prière traditionnelle de l'Eglise est particulièrement bienvenu.

René BEAUPÈRE

II. ŒCUMÉNISME

Michel LEPLAY, Emile MARCUS, Paul VERGHESE, *Prêtres et pasteurs* (Coll. Eglises en dialogue 6), Tours-Paris, Mame, 1968, 172 p., 9,80 f.

Chacun le sait : la question du « ministère » est au cœur du débat œcuménique. Le présent ouvrage n'entend ni résumer les querelles du passé, ni exposer scolairement les positions respectives des Eglises. On ne trouvera donc pas ici trois théologies du ministère. Certes, l'exposé du P. Verghèse offre sur ce point des pages d'une belle envergure, mais les deux autres sont beaucoup plus proches de la vie pastorale vécue aujourd'hui. Le lecteur apprendra donc de l'oriental une vie spirituelle de l'Egise, du réformé comment il faut comprendre le ministère du pasteur protestant, du catholique quels problèmes se posent les prêtres de notre temps.

Cependant, et c'est remarquable, tous les trois s'accordent pour reconnaître que le ministère ecclésiastique est affronté à la question, relativement récente, du rôle de l'Eglise au service du monde et cela de la même manière pour les trois Eglises. Comme le dit l'un d'eux : « Ce qui nous unit dans la recherche du côté des questions est plus grand que ce qui nous sépare dans les réponses ». Sans mépriser la réflexion sur les traditions théologiques, nous sommes donc conduits à une démarche neuve : comment, devant les questions posées par la situation de l'Eglise dans le monde, envisager le ministère pastoral aujourd'hui ? C'est un dépassement inattendu, mais prometteur, des débats figés d'autrefois.

Avec cet ouvrage, la collection « Eglises en dialogue » a rendu un vrai service à la cause œcuménique.

Claude BOURGIN

Maurice FERRIER-WELTI, Pierre STRUVE, René BEAUPÈRE, *L'œcuménisme* (Coll. Eglises en dialogue 7), Tours-Paris, Mame, 1968, 166 p., 9,80 f.

Directeurs de la collection, les auteurs du présent ouvrage se sont réservé de traiter du fait qui a motivé l'existence de cette collection : l'œcuménisme.

Chacun le fait selon son génie, sa grâce propre ; aussi se complètent-ils parfaitement. L'orthodoxe fonde une théologie de l'unité dans la contemplation du mystère trinitaire ; le catholique élabore (d'un mot parfois mal entendu, mais ici fort juste) une spiritualité de l'œcuménisme à partir de l'expérience du « pèlerinage ». Il n'est pas indifférent que ce soit le P. Beaupère, co-fondateur de l'association *Chrétiens en marche*, qui ait écrit ces pages : il sait d'expérience, pour avoir conduit nombre de pèlerinages œcuméniques, comment la route en commun fait découvrir l'unité déjà donnée et le goût d'une unité plus parfaite. Le protestant, dans une étude très neuve, décrit fort bien les aspects sociologiques de l'œcuménisme, ce qui, dans notre monde, le favorise, l'exige même, et ce qui le conteste et le paralyse.

A qui veut s'initier d'une façon qui ne soit pas unilatérale, on ne peut que recommander ces trois études. Aucune n'est banale sur un sujet que d'aucuns peuvent trouver rebattu et qui est pourtant un problème vital si l'Eglise de demain veut affronter avec quelques chances le monde où elle devra accomplir sa mission.

Claude BOURGIN

Philibert ZOBEL, Maryvonne CAPLAIN, Hébert ROUX, Alexis KNIAZEFF, *La Vierge Marie* (Coll. Eglises en dialogue 8), Tours-Paris, Mame, 1969, 166 p., 9,80 f.

La question posée à la conscience croyante et aux Eglises par le mystère de la Vierge Marie serait-elle un carrefour de difficultés œcuméniques ? C'est déjà vrai théologiquement : ecclésiologie, nature et grâce (collaboration de l'homme à son salut), Ecriture et Tradition, toutes ces questions interfèrent ici. On peut aussi se demander, en lisant le huitième volume de la collection « Eglises en dialogue », si, sur ce point, les mentalités ne sont pas plus irréductibles que sur d'autres. En effet, en aucun volume de la collection, l'exposé des positions ne paraît aussi tranché, dans le respect d'autrui et la charité fraternelle certes, mais avec une vigueur inaccoutumée. Rien de regrettable en cela : c'est l'exigence de toute recherche que les positions de départ soient aussi claires que possible. Mais il ne faut pas s'y tromper : sur ce point le dialogue sera plus épineux que sur d'autres.

L'exposé catholique est sobre. Il a le grand mérite de partir de l'Ecriture (et ces pages sont excellentes) et de la Tradition pour aboutir à un résumé précis des positions de l'Eglise romaine en matière de mariologie.

L'exposé protestant est beaucoup plus centré sur les difficultés du dialogue relatif à la Vierge Marie. Il critique les essais insuffisants et propose une voie d'approche : « Retourner au Christ pour retrouver Marie ».

L'exposé orthodoxe est une somme de la piété (combien doctrinale !) de l'Orient chrétien, nourri de textes liturgiques admirables. Cette mariologie, très proche de la mariologie catholique (sauf sur le point de l'Immaculée-Conception, et c'est fortement souligné), demeure, au plan des définitions de foi, plutôt implicite. L'auteur

s'en réjouit et on le comprend. Mais le dialogue œcuménique permettra-t-il d'en rester là ? Il est difficile de le penser.

C'est dire que, le jour venu, ce volume, petit de format, mais lourd de substance, sera précieux pour ceux qui voudront s'informer intelligemment.

Mais pourquoi parler au futur ? Tous ceux qui pratiquent le dialogue œcuménique devraient l'avoir lu.

Claude BOURGIN

Paul CONORD, *Les doctrines chrétiennes* (Coll. Les bergers et les mages), Paris, Librairie protestante, 1969, 96 p., 22 f.

Pour aider les chrétiens à se mieux connaître, le pasteur Conord a rassemblé dans ce volume agréablement présenté une somme considérable de renseignements. Une partie historique présente les Eglises ou plutôt les traditions confessionnelles et leurs filiations. Une seconde partie expose, en tableaux synoptiques, leurs doctrines et leurs pratiques. L'ouvrage se termine par un vocabulaire et des notes chronologiques et bibliographiques.

La première partie, malgré de menues erreurs ou omissions de-ci de-là, sera fort utile pour le « grand public » chrétien qui ignore à peu près tout en ce domaine. La seconde est plus sujette à caution : la théologie et les tableaux synoptiques font rarement bon ménage. Compte tenu des précautions de l'auteur (les positions catholiques ne sont données qu'« à titre de référence ») et de son préfacier, le pasteur Hébert Roux (il ne s'agit que du catholicisme d'avant Vatican II), la colonne catholique — pour ne parler que d'elle — laisse le lecteur insatisfait et mal à l'aise. Un seul exemple pris au chapitre de la prière. Nous lisons dans la colonne orthodoxe : « Elle s'adresse au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. Son lieu est l'Eglise » ; dans la colonne protestante : « Elle ne peut être adressée qu'à Dieu seul au nom de Jésus-Christ... » ; dans la colonne catholique : « Elle peut être adressée à la Vierge et aux saints, et même aux âmes du purgatoire, afin qu'ils intercèdent pour nous ». Pareilles affirmations ne sont pas tout à fait fausses mais elles risquent d'induire en erreur le lecteur, en particulier le lecteur protestant. La position décrite comme celle de l'Orthodoxie n'est-elle pas en réalité celle de toutes les Eglises, en tout cas du catholicisme, même avant Vatican II ?

Toutefois le malaise éprouvé devant le genre littéraire adopté par l'auteur a finalement une vertu curative : il nous convainc que l'œcuménisme statiquement comparatif est vraiment dépassé et que l'Esprit a maintenant poussé toutes les Eglises sur des chemins qu'elles ont à découvrir ensemble.

René BEAUPÈRE

Reformation heute, Heinrich FOERSTER (éd.), Berlin-Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1967, 254 p.

Huit conférences sur Luther et les impacts de sa doctrine dans le monde d'aujourd'hui, une introduction biblique et un résumé de discussions nous sont donnés ici, comme fruits permanents d'un intéressant congrès de l'*Alliance luthérienne mondiale* (1967). La

visée est théologique, mais on ne s'interdit pas pour autant des conclusions à portée pastorale ou d'œcuménisme pratique. Les tendances qui se manifestent sont plus divergentes que convergentes. On lit, par exemple, un exposé doctrinal à tournure très existentielle (Joest, «L'enseignement de Luther sur la justification et sa signification pour l'homme moderne») où la foi en Dieu qui sauve devient une simple «ouverture d'espérance», sans que soit précisé ce que le croyant espère. On arrive ensuite à un exposé très classique sur les deux « règnes », qui reconnaît, comme au temps de la Réforme, une nette délimitation entre justice devant Dieu et justice extérieure, ce qui doit permettre, selon l'auteur, aux chrétiens d'aujourd'hui de se mouvoir avec grande liberté, sans fondamentalisme, dans la réalité sociale. Mais cette liberté, nous semble-t-il, est protégée par de fort grosses barrières et bien scolastiquement établies (Ragnar Bring « Doctrine de la justification chez Luther et justice sociale »). Les contributions œcuméniques ont été confiées au professeur luthérien (souvent recensé dans *Lumière et Vie*), Peter Meinhold, et au catholique, Paulus Wacker. Deux contributions, fort équilibrées, mais qui pâtissent déjà de l'éloignement du concile auquel elles font sans cesse référence.

Régis GEREST

Philip MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, Londres, Oxford University Press, 1967, 325 p., 55 s.

Pour une fois la formule consacrée a pleine valeur : cet ouvrage comble une lacune. Jusqu'à présent en effet nous n'avions pas d'étude solide sur les années catholiques (1499-1542) du réformateur Pierre Martyr Vermigli († 1562) et tous les livres qui parlaient succinctement de cette première période dépendaient d'une unique source : le premier biographe, contemporain de Pierre Martyr,Josiah Simler. Ph. McNair a entrepris une étude à nouveaux frais. Non seulement il fait l'« anatomie de l'apostasie » (c'est le sous-titre du livre, à entendre au sens neutre) du chanoine du Latran, en le suivant pas à pas de Florence à Padoue, puis à Naples (influence de Juan de Valdés) et à Lucques jusqu'à sa fuite vers Zurich, mais, ce faisant, il dresse un vivant tableau des courants évangéliques et réformistes dans l'Italie de la première moitié du XVIe siècle. C'est dire le grand intérêt de cette étude très documentée.

René BEAUPÈRE

Olivier CLÉMENT, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Paris, A. Fayard, 1969, 590 p., 30 f.

Cet ouvrage, paru presque en même temps que celui de V. Gheorghiu consacré au même sujet (cf. *L. et V.* n° 95, p. 116), le complète de manière heureuse. Il introduit, lui aussi, à la rencontre d'un homme — le patriarche œcuménique de Constantinople — et d'une spiritualité — celle de l'Eglise orthodoxe. Une bonne partie de l'ouvrage est composée effectivement de dialogues : sans prétendre reproduire textuellement et « photographiquement » les paroles prononcées par le patriarche durant l'été 1968, l'auteur estime avoir été fidèle, à la manière des peintres et des historiens de l'Antiquité, à

l'esprit et aux intentions profondes de son interlocuteur. Il semble bien que oui ; en tout cas, dans le dialogue, O. Clément et Athénagoras apparaissent chacun avec sa personnalité et quiconque les connaît quelque peu n'aura pas de peine à les reconnaître : chez le premier, le converti, une admiration enthousiaste pour l'Orthodoxie qui ne va pas parfois sans quelque méconnaissance du « latinisme » ou du protestantisme (un exemple parmi d'autres, p. 444 : « Pour nous c'est l'eucharistie, inséparable de la confession de la vérité, qui constitue proprement l'Eglise. *L'Eglise n'est pas d'abord une institution, ou un livre,* mais l'unité de foi et d'amour qui se fonde sur l'eucharistie ») ; une grande sagesse faite de patience, d'espérance, d'audace et d'amour chez le second, qui conteste ou nuance parfois discrètement les propos de son interlocuteur.

Divisé de façon quelque peu artificielle en trois parties (l'homme, ses paroles, ses actes), ce volume décrit successivement le destin d'Athénagoras, sa vision du christianisme comme « source de vie », son combat pour l'unité agissante de l'Orthodoxie, pour les retrouvailles de l'Orient et de l'Occident chrétiens et pour l'œcuménisme.

Mais par delà l'excellente présentation de la vie et de la pensée d'un chrétien hors de pair dont l'action marque actuellement les Eglises et le monde, O. Clément nous a donné un grand livre de spiritualité. Il mérite de très nombreux lecteurs.

René BEAUPÈRE

Actualité d'Antoine Martel (Coll. Le monde et l'esprit), Tournai-Paris, Casterman, 1969, 176 p., 14 f.

Deux éditions successives des *Lettres et témoignages* d'A. Martel ont déjà été épuisées. C'est pourquoi l'on accueille avec reconnaissance un nouvel ouvrage consacré à ce jeune universitaire mort de la tuberculose en 1931, à trente-deux ans. Différents auteurs nous décrivent sa personnalité spirituelle (par Roger Pons), son rôle de pionnier de l'œcuménisme (par le P. C.-J. Dumont), son activité dans les Equipes sociales (par Pierre Deffontaines) et en faveur des handicapés (par Maurice Henry). G. Rosset montre en lui le patron de « Notre-Dame des sans abris ». L'ouvrage se termine par un choix de lettres et quelques pages de son Journal intime. Nous avons particulièrement apprécié les pages dans lesquelles le P. Dumont, s'appuyant sur des lettres inédites d'A. Martel à Marguerite Rivard, montre en lui un remarquable initiateur dans le domaine de l'union des Eglises. Cette étude donne envie de lire cette correspondance. Sera-t-elle publiée un jour ?

René BEAUPÈRE

Eugène M. SKIBBE, *Protestant Agreement on the Lord's Supper,* Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1969, 144 p., 2,50 doll.

Paul E. HOFFMAN et Harding MEYER (ed.), *Church in Fellowship,* II, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1969, 198 p., 4,95 doll.

Le premier ouvrage donne une ample documentation sur trois accords concernant l'Eucharistie établis entre luthériens d'une part et d'autre part l'Eglise de l'Inde du Sud (1955), les réformés hollandais (1956), les Eglises réformées et « unies » en Allemagne (1957). L'auteur en tire des conclusions sur ce qui devrait être fait entre luthériens et réformés aux Etats-Unis. Mais, plus largement, tous les œcuménistes et tous les chrétiens inquiets de l'impossibilité de l'intercommunion auront intérêt à consulter et à méditer cet ouvrage.

Le deuxième volume fait suite à un recueil où avaient été répertoriés les accords inter-luthériens, particulièrement sur l'Eucharistie, en Amérique du Nord, en Allemagne et en Scandinavie. Le nouveau livre s'intéresse aux Eglises luthériennes d'Afrique, d'Asie, d'Australie, d'Amérique latine ainsi qu'aux minorités luthériennes d'Europe. Mais il place la question de l'intercommunion dans un contexte plus vaste et l'on y trouvera des renseignements de première main sur l'attitude œcuménique luthérienne concernant la reconnaissance du baptême, les échanges de chaires, la prière et le culte, les mariages mixtes, etc. Comme le précédent, ce volume sera fort utile aux œcuménistes.

René BEAUPÈRE

Giovanni MARCHESELLI, *I matrimoni misti in Italia*, Brescia, Morcelliana, 1969, 128 p.

Ce livre agréablement présenté contient le texte d'un exposé fait à la sixième session de formation œcuménique organisée, en août 1968, à Camaldoli, par le Secrétariat d'activités œcuméniques (S.A.E.) italien. L'auteur sait de quoi il parle ; lui-même et sa femme, foyer catholique-protestant, sont très actifs à Milan dans le travail œcuménique. Pour la rédaction de ce rapport, G. Marcheselli a profité des conseils de Don Mario Polastro et la bibliographie impressionnante publiée à la fin du volume inspire elle aussi confiance. Ce volume comporte quatre chapitres principaux : aspects juridiques et historiques, réflexions sur la forme du mariage et sur l'éducation des enfants, mariages mixtes et œcuménisme (dans le contexte italien principalement), pastorale commune des mariages mixtes.

On se réjouit de voir un laïc catholique publier cet excellent petit livre.

René BEAUPÈRE

Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent, Tours-Paris, Mame, 1969, 238 p., 18 f.

Dom G. Lefebvre a recueilli et préfacé dans ce volume les exposés présentés à une session interconfessionnelle de l'abbaye de Ligugé. Le P. B. Bobrinskoy, orthodoxe, montre dans l'eucharistie la « plénitude de l'Eglise » ; le pasteur J.-J. Heitz examine les rapports entre « communion de foi et communion eucharistique », puis il confronte « plénitude ecclésiale et divisions confessionnelles » ; le P. P. Lebeau, catholique, traite de la « signification ecclésiale de la coupe eucharistique » et propose des réflexions sur « Vatican II et l'espérance d'une eucharistie œcuménique ». Dans un ensemble riche,

c'est ce dernier exposé qui nous paraît le plus stimulant, le plus novateur ; mais, depuis six mois, il est déjà paru deux fois en français — *in extenso* ou partiellement — dans des revues : son incontestable valeur justifie-t-elle une troisième édition ?

On a ajouté en appendice quelques extraits des échanges entre conférenciers, qui ont suivi les exposés. Transcrites directement du magnétophone, semble-t-il, certaines de ces pages finales sont d'un « style » très oral. Et les phrases, pleines d'incidentes et de ruptures de construction, sont alignées bout à bout jusqu'à former une masse de six pages sans le moindre alinéa ! C'est pratiquement illisible. Le reste du volume — c'est-à-dire la plus grande partie — est heureusement meilleur et nous en recommandons la lecture à ceux qui veulent réfléchir sur l'une des questions brûlantes de l'œcuménisme d'aujourd'hui.

René BEAUPÈRE

Colin O. BUCHANAN (*ed.*), *Modern Anglican Liturgies,* London, Oxford University Press, 1968, 390 p., 63 s.

Ce livre rassemble les liturgies eucharistiques récentes en usage dans la communion anglicane : dans les différentes Provinces d'Afrique, dans le Royaume-Uni et en Irlande, en Amérique, au Moyen-Orient, dans les pays d'Asie et d'Australie. Couvrant la décennie 1958-1968, il fait explicitement suite à un volume analogue publié en 1962 chez le même éditeur : *The Liturgy in English,* par B. J. Wigan, qui menait l'enquête jusqu'en 1959. Dans l'ouvrage de C. O. Buchanan des introductions précèdent tous les textes reproduits et, de plus, des notices sont consacrées aux Eglises ou Provinces qui n'ont pas publié de textes liturgiques nouveaux depuis 1960. Si l'éditeur de ce volume a largement contribué à la rédaction de ces introductions et notices, il a profité aussi de nombreuses collaborations. Différents appendices, en particulier des tableaux indiquant les « filiations » des liturgies, enrichissent ce beau livre : il doit figurer dans la bibliothèque de tous les lecteurs qui s'intéressent à l'Anglicanisme, à l'œcuménisme, au renouveau liturgique dans toutes les Eglises.

René BEAUPÈRE

III. VIE DE L'ÉGLISE

Jean-Claude DHOTEL, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France* (Coll. Théologie), Paris, Aubier, 1967, 471 p.

Cette histoire des catéchismes aux XVIe et XVIIe siècles est une importante contribution à l'histoire intérieure de l'Eglise, comme à l'histoire de la civilisation. L'auteur s'est résolument placé sur le terrain de l'application; le catéchisme est, pour lui, non seulement une doctrine mais aussi une méthode pour atteindre le peuple des campagnes. De ce point de vue, son exposé est très critique; mais, critique, on l'était déjà en 1683 lorsque Claude Fleury dénonçait ces « discours

de religion tristes et ennuyeux, le vocabulaire difficile à comprendre, les phrases qui ont un tour de période... » (p. 356). On aimera aussi savoir comment le protestantisme fut présenté aux nouveaux catholiques dans les années de la Révocation de l'Edit de Nantes, et comment, au cours du XVIIe siècle, la présentation de la vertu de pureté prit le pas sur celle de justice. Les dogmes eux-mêmes ont souffert d'avoir à être exposés de façon trop simplifiée, celui de la Rédemption par exemple si souvent confondu avec un mystère de la vengeance divine (p. 353). Mais si l'auteur est très critique, parfois au point de s'allier avec Voltaire dans la dénonciation de pieuses sottises (p .184), je pense qu'il ne voudrait pas nous laisser sur une mauvaise impression en ce qui concerne l'énorme effort de pédagogie religieuse accompli depuis les devanciers immédiats de Canisius jusqu'aux successeurs directs de saint Vincent de Paul. Les défauts qui nous choquent dans les vieux catéchismes furent souvent l'occasion de révisions et de progrès, exemple pour ceux qui, aujourd'hui, ont à poursuivre des tâches analogues.

Régis GEREST

Marianne MAHN-LOT, *Barthélémy de Las Casas, l'Evangile et la force* (Coll. Chrétiens de tous les temps), Paris, Ed. du Cerf, 1964, 224 p.

Barthélémy de Las Casas est ce dominicain espagnol qui, clerc, mais non prêtre, partit en 1502 pour Saint-Domingue, y vécut comme un colon très humain, devint en 1512 le premier prêtre ordonné en Amérique et, en 1514, décida dans une espèce de conversion de consacrer sa vie à l'amélioration du sort et au salut des Indiens.

Pendant huit ans, il essaya de concilier évangélisation et colonisation, puis, découragé par son échec, devint frère prêcheur. Pendant dix ans, il fourbit ses armes théologiques, affronta les colons, obtint de la couronne d'Espagne une zone où les Espagnols ne pourraient porter la guerre et où les dominicains pratiqueraient une évangélisation pacifique. Ayant vérifié l'efficacité de ses intuitions, il rentra en Espagne et en donna une élaboration théologique entre 1540 et 1545.

De retour au Nouveau-Monde comme évêque de Chiapa, il lutta contre les colons et, en 1547, rentra en Espagne. La fin de sa vie fut consacrée à la polémique théologique en matière de colonisation.

Les problèmes de la justice sociale et du Tiers-Monde n'ont pas fini de nous occuper. A ce titre, l'œuvre théologique et pastorale de ce grand missionnaire mérite notre intérêt. On trouvera ici une excellente étude sur Las Casas et un ensemble de textes jusque-là inédits en français. C'est dire l'intérêt de ce volume.

Claude BOURGIN

Michel LECLERCQ, *Le divorce et l'Eglise* (Coll. Points chauds), Paris, A. Fayard, 1970, 160 p., 15 f.

Pour l'Eglise catholique, le mariage est-il toujours indissoluble ? Telle est la question à laquelle s'efforce de répondre un journaliste-

théologien, en un petit volume alerte envisageant successivement l'histoire (Bible et Tradition), la situation présente (les possibilités offertes par le Droit canonique) et les solutions (suggestions de canonistes et de théologiens, des Etats-Unis principalement). Pour l'auteur, il ne faut pas renoncer à l'idéal du mariage indissoluble mais le comprendre de façon plus humaine. On en conviendra volontiers avec lui, même si l'on estime que les « solutions » envisagées ne sont pas encore tout à fait au point. Une information plus complète sur les manières de faire orientales et même sur la pratique des Eglises de la Réforme aurait enrichi ce volume stimulant.

René BEAUPÈRE

Gustave THILS, *Unité catholique ou centralisation à outrance?* (Documents et recherches d'Eglise Vivante), Louvain, Eglise Vivante, 1969, 48 p., 4 f.

On trouve dans cette brochure une réponse très pertinente et vigoureuse à une affirmation bien dangereuse faite en 1964 par le P. W. Bertrams : « Le successeur de Pierre, ayant autorité sur tout le peuple de Dieu, est institué principe visible de la coordination et de la direction de *toute* activité de l'Eglise et, par conséquent, il est constitué, de façon particulière, principe de cette unité pour le collège des évêques. Toute l'Eglise est confiée à *un* docteur suprême et pasteur suprême, instrument de l'Esprit du Christ ».

René BEAUPÈRE

Suzanne CITA-MALARD, *Les femmes dans l'Eglise à la lumière de Vatican II,* Préface du Père Holstein, s. j., Tours-Paris, Mame, 1968, 296 p.

Les hommes sont toujours un peu étonnés de constater que, pour une femme, il soit si important d'être femme. L'Eglise, malgré sa nombreuse clientèle féminine, fut particulièrement masculine dans ses réactions. Se corrige-t-elle sur ce point ? Suzanne Cita-Malard, qui fut observatrice à Vatican II, le pense, mais lui donne de bons conseils : plus de doctorats en théologie de plumes féminines, promotions de tâches d'Eglise assumées par des femmes célibataires et des femmes mariées (et peut-être des femmes-prêtres), problèmes d'éthique familiale et sociale repensés dans une perspective plus totale et donc féminine, etc. Le livre est écrit avec grande liberté d'allure. Mais parfois on regrette que l'auteur ne connaisse pas assez les lois qui distinguent langage parlé et langage écrit.

Régis GEREST

IV. THÉOLOGIE

Saint AUGUSTIN, *Homélies sur l'Evangile de saint Jean* I-XVI (Coll. Bibliothèque augustinienne, tome 71), traduction, introduction et notes de François-Marie BERROUARD, o. p., Paris, Desclée De Brouwer, 1969, 1012 p.

Pour les lecteurs de *Lumière et Vie,* le Père Berrouard n'est pas un inconnu. Souvent, en effet, il a signé, dans cette revue, des articles

de théologie augustinienne que, par parenthèse, il ne serait pas inutile de recueillir en volume un jour ou l'autre. Le Père Berrouard préparait en effet la traduction des fameux *Tractatus in Johannem*, œuvre considérable, puisqu'elle comporte 124 homélies (elles durent en moyenne une heure chacune) et que ce premier volume n'en comporte que seize.

La traduction n'est pas un art si facile qu'il y paraît lorsqu'on aborde les œuvres « populaires » d'Augustin. Il y a un style à trouver pour reproduire ces entretiens familiers, car Augustin prêche sur le ton de la conversation, il ne joue ni au professeur ni au rhéteur : il parle à son peuple. Le Père Berrouard a remis plusieurs fois son ouvrage sur le métier. Cela nous vaut une prose fluide et limpide, très proche du langage parlé d'Augustin. (Peut-on faire ici deux remarques ? A la page 287, § 16, ligne 10 : « permettez-moi » s'impose au lieu de « permettez-nous » ; à la page 845, fallait-il renoncer à traduire « Idipsum » : le soi à l'état pur, le pur soi-même ?)

Mais la traduction ne fait pas tout le prix de l'ouvrage. Une introduction et des notes copieuses l'accompagnent. L'introduction à ces seize premières homélies comporte trois chapitres. Dans le premier, le Père Berrouard étudie la prédication d'Augustin (« un effort de sa foi pour saisir et faire saisir la Parole de Dieu »), le genre littéraire, la date, l'auditoire. Dans le troisième, il s'agit de leur contenu ecclésiologique élaboré en fonction de la controverse antidonatiste, à l'occasion de laquelle Augustin fit faire à la théologie de l'Eglise et des sacrements un pas considérable.

Les notes en bas de pages fournissent maintes références aux autres œuvres d'Augustin. (Pourquoi ces citations sont-elles tantôt en latin, tantôt en français ? Il eût été mieux de les traduire toutes.) En fin de volume, conformément au principe de la collection, ont été regroupées 114 notes complémentaires, une véritable mine pour les amateurs de théologie augustinienne avec référence aux œuvres et aux études des spécialistes. On ne peut qu'admirer la connaissance qu'a le Père Berrouard de saint Augustin.

Cet ensemble est de grande valeur. Les gens compétents en feront leur profit. Reste à souhaiter que des amateurs se plongent dans l'œuvre d'Augustin. Malgré quelques développements d'un symbolisme suranné et d'autres trop liés au problèmes de l'époque, ils ne perdront pas leur peine. Mais c'est trop peu dire : s'ils ont du goût pour les réalités spirituelles, le plaisir ne leur sera pas mesuré.

Claude BOURGIN

Mysterium Salutis, Dogmatique de l'histoire du salut, I. Les structures de l'histoire, Vol. 1. *Histoire du salut et Révélation,* par A. DARLAP, J. FEINER, H. FRIES, M. LOEHRER, Paris, Ed. du Cerf, 1969, 308 p., trad. collective sous la direction de R. Ringenbach.

Idem, Vol. 2. *La Révélation dans l'Ecriture et la Tradition,* par H. HAAG, G. HASENHUETTL, P. LENGSFELD, Paris, Ed. du Cerf, 1969, 320 p.

On pourra se reporter à la présentation d'ensemble de cette nouvelle dogmatique, qui a été faite dans le numéro 95 de *Lumière et Vie,* p. 116-117.

La Dogmatique de Barth commençait par analyser les présupposés au seul fait qu'il y eut écoute d'une Parole de Dieu, capacité d'entendre et surtout silence préalable. Les auteurs catholiques du premier volume de cette nouvelle dogmatique voient dans la Révélation une histoire plus qu'une parole. Dans le premier chapitre, A. Darlap cherche comment l'histoire contient des ouvertures à la transcendance, comment toute histoire est virtuellement appel à un certain salut et porteuse de ce même salut. Très vite, la perspective de recherche nous oriente vers des prédéterminations du monde à la Révélation et à l'accueil de l'aventure de Jésus-Christ. L'histoire prépare mieux à la saisie de l'Evangile que l'analyse ontologique. « Il ne peut y avoir d'histoire quand l'être se limite à l'avoir-été qui ne fonde en rien le dépassement de soi, et quand l'évolution ne peut plus jaillir que d'elle-même... C'est à travers l'*histoire* que l'auto-présence d'un être se réalise, permise par sa transcendance. L'homme ne peut rencontrer son être propre, sinon dans une marche historique ; jamais il ne se rencontrera hors de l'histoire. L'homme ne pourrait réaliser son « essence métaphysique » hors de l'histoire et indépendamment d'elle que s'il lui était possible d'expérimenter la transcendance sans l'historicité, c'est-à-dire sans une rencontre avec le monde, dans la surprise, l'imprévision, la décision » (p. 74-75).

Aussi l'histoire de la Révélation, « celle qui remonte à Abraham et à Moïse et se transmet en des énoncés » (p. 127-128) est-elle insérée comme une « histoire particulière du salut » dans un mouvement historique plus vaste et universel. A. Darlap cependant ne dissout pas dans une philosophie de l'avenir ou une surestimation de la religion le spécifique de cette « histoire particulière du salut ». Il traite des rapports entre les deux histoires comme les scolastiques traitaient du désir naturel et du désir surnaturel de voir Dieu. Le rapprochement est d'ailleurs explicité dans les pages du livre.

Des questions théologiques se trouvent abordées sous un jour intéressant et révélateur à partir des notions historiques, bases de l'histoire particulière du salut. Ainsi la Création est éclairée par l'Alliance, fondée sur des rapports de libertés qui se posent, et non pas sur des rapports de nécessité. La théologie conciliaire de l'Incarnation élaborée à partir d'une réflexion sur l'Union hypostatique se trouve ici justifiée : Jésus-Christ, sommet et réalisation de l'Histoire du salut, « réalise aussi l'identité absolue et indissoluble de l'agir de Dieu avec l'agir de l'homme » (148). On appréciera la position très nuancée (planant peut-être un peu trop dans la généralité) sur la religion et les religions comme éventuelles voies d'accès à la Révélation et devant être assumées par elle (p. 192).

Le chapitre II (et dernier) sur la Révélation est construit selon un plan plus classique et fait davantage état des explications antérieures. Les dernières pages sur l'accomplissement de la Révélation comme « hodie » et comme « ecce » ne manquent pas d'originalité.

Le second volume s'ouvre par un chapitre sur la Tradition, son histoire dans l'Ancienne Alliance et sa formation dans le Nouveau

Testament. L'auteur (Lengsfeld) termine par une réflexion plus spéculative sur la signification de la *Paradosis* comme contact de l'histoire humaine avec le Dieu de la Révélation : « (elle) a le pouvoir de donner réellement ce que ses paroles disent, pouvoir qui ne vient pas d'elle-même mais du Seigneur et de son Pneuma. Elle-même n'a qu'un rôle d'intermédiaire, mais elle comble réellement de ce qu'elle annonce la foi qui l'accueille. Elle est médiation réalisatrice. Dans la mesure où les auditeurs la reçoivent dans la foi, il advient ce dont, en des mots humains, elle se faisait l'interprète » (p. 66).

Le chapitre suivant repose les problèmes classiques d'une introduction aux Ecritures comme contenant la Parole de Dieu : problèmes de l'inspiration, de la « vérité » biblique, des genres littéraires, de l'herméneutique, de la canonicité, des « sens » de l'Ecriture. Un excursus sur Bultmann est l'occasion pour l'auteur (Hasenhuettl) de dire son accord avec les principes herméneutiques du maître de Marburg. Il ne parvient pourtant pas aux mêmes résultats, car il a des rapports entre historicité dans le présent du lecteur et historicité objective dans le passé une conception plus serrée, et sa manière de considérer l'intervention ecclésiale dans l'interprétation fait état d'une Eglise plus magistérielle. Un paragraphe sur la théologie biblique essaie d'en définir le statut et la méthode. L'Ecriture Sainte en est l'unique source. C'est à partir d'elle que « s'élabore la connaissance de la vérité révélée, telle que les écrivains bibliques l'attestent » (p. 260). Cela toutefois n'exclut pas la volonté de dépasser le texte pour exprimer la pensée.

Dans un chapitre sur Ecriture et Tradition, P. Lengsfeld reprend une discussion que le dernier concile avait déjà réactualisée. Nul ne s'étonnera des lignes de sa réponse. Ecriture et Tradition sont considérées en leur origine ; on peut parler de « suffisance » de l'Ecriture, mais la Tradition « reçoit la Parole de Dieu, (et)... ce qu'elle en exprime est la réponse de l'Eglise à la Parole de Dieu sur la Parole de Dieu » (p. 305).

Comme on le voit, l'originalité réelle de notre nouvelle dogmatique est plus dans la façon de poser les problèmes que dans les solutions. Celles-ci font appel à une grande culture théologique. N'oublions pas que ce livre, malgré sa prétention à faire le tour du paysage révélé, n'est pas un manuel, pas un manuel d'initiation en tout cas. Mais les étudiants en théologie auront intérêt à s'y référer, dès qu'ils ne seront plus paralysés par les difficultés initiales de langage.

Régis GEREST

D. JUDANT, *Judaïsme et Christianisme. Dossier patristique,* Paris, Ed. du Cèdre, 1969, 360 p.

Madame Judant, qui avait publié naguère *Les deux Israël,* examine ici les rapports du judaïsme et du christianisme tels qu'ils se posent dans la pensée des Pères de l'Eglise. Il lui a fallu assurément beaucoup d'opiniâtreté et de labeur pour établir le dossier patristique qu'elle présente; il faut aussi au lecteur une certaine persévérance pour venir à bout de ce gros ouvrage. L'auteur a-t-il réussi à élaborer une présentation tout à fait exacte, rigoureuse et critique des textes

patristiques ? Les spécialistes en la matière le diront. Madame Judant sollicite d'ailleurs leur indulgence, ayant dû travailler, note-t-elle, au milieu de multiples obligations familiales et professionnelles et n'ayant pas pu examiner les textes critiques. Ce n'est donc point faire injure à son labeur, mais reconnaître la portée d'une méthode, que de dire qu'il faut utiliser cette présentation du dossier patristique avec précaution. Nous n'affirmons pas par là qu'elle est erronée mais simplement qu'elle doit être soumise à une investigation plus rigoureuse.

Au demeurant, le propos de Madame Judant est plus théologique qu'historique. Elle veut dégager chez les Pères une « tradition » qui serait normative pour élaborer aujourd'hui une théologie des rapports entre judaïsme et christianisme et à laquelle, pense-t-elle, celle-ci est actuellement infidèle. En réalité ce livre apparaît bien comme la démonstration d'une thèse. Et on peut se demander dans quelle mesure la thèse n'influe pas, inconsciemment au moins, sur la lecture même que l'auteur fait des Pères ou le choix des passages qu'il met en valeur. Le commentaire du dossier patristique est assurément orienté. Il n'est que de comparer les affirmations hésitantes des chapitres XI et XII sur le « salut de l'Israël infidèle » avec les déclarations assez péremptoires des chapitres précédents. Les hésitations des Pères, — que Madame Judant reconnaît mais dont elle ne tient pas assez compte pour nuancer ses thèses, sont autant « traditionnelles » que leurs certitudes ; elles montrent que, pour la « Tradition » aussi, le rapport entre judaïsme et christianisme reste complexe et bien mystérieux. Il est difficile par exemple de saisir dans le va-et-vient de la pensée augustinienne les variations de « densité traditionnelle », si l'on peut dire, d'autant qu'Augustin insère le rapport entre judaïsme et christianisme dans sa problématique particulière, discutable, de la prédestination (je note en passant que l'auteur n'est manifestement pas très à l'aise dans le maniement théologique de la doctrine sur la prédestination). Il est difficile également de rejeter si brutalement les intuitions origéniennes... Bref, je crains que Madame Judant n'ait en quelque sorte « aplati » une pensée patristique, en fait beaucoup moins sûre d'elle-même et beaucoup plus dialectique qu'elle ne le laisse entendre. Il reste que, quelles que soient les réserves que l'on puisse émettre sur l'interprétation, l'auteur a établi une collection de références qui seront précieuses pour quiconque voudra examiner le rapport du judaïsme et du christianisme chez les Pères.

A vrai dire, derrière beaucoup de propos de l'auteur, on décèle une certaine notion de la Tradition, du « consensus unanime des Pères », qui est quelque peu monolithique et pour une part théologiquement déficiente. Le juste rapport entre l'Ecriture, la Tradition et l'Eglise vivante n'est pas totalement honoré. C'est cette carence herméneutique qui explique sans doute et le défaut de discernement critique de la véritable tradition patristique en référence à l'Ecriture, et le voilement de la fonction (ré-) interprétatrice de l'Ecriture, et en ce sens bel et bien « traditionnelle », assumée par l'Eglise vivante. Jusqu'à un certain point, l'auteur nous paraît tributaire d'une théo-

logie post-tridentine de la Tradition, dont les insuffisances sont aujourd'hui manifestes.

Mais venons-en aux thèses de l'auteur. Elles méritent considération, aussi inopportunes qu'elles puissent être à certains égards, dans une conjoncture où des motivations autres que théologiques entrent en jeu dès que l'on aborde la question d'Israël. Elles méritent d'être examinées à tête reposée. Madame Judant ne facilite pas toujours cette tâche. Car son livre est aussi sous-tendu par une certaine passion, et la vérité qu'elle veut défendre, soumise à des intrépidités de langage et à des outrances polémiques qui risquent de la déconsidérer. Le ton négatif du dernier chapitre notamment est particulièrement insoutenable et l'intransigeance, assurément sincère, qui s'y déploie et conduit parfois l'auteur à des interprétations tendancieuses (voir par exemple la note 3 de la page 311, ou la note 1 de la page 320, etc.), déplaisante.

Que revendique Madame Judant ? Essentiellement ceci, nous semble-t-il : que la théologie chrétienne soit fidèle à ses propres sources en ne voilant pas la donnée centrale à laquelle les Pères rendent un témoignage impressionnant, à savoir qu'il y a en Jésus-Christ passage d'une ancienne alliance, fondant une situation privilégiée dans l'ordre du salut accordée à un peuple, à une nouvelle alliance, universelle, s'adressant à tout homme et mettant fin à l'étape précédente du plan de Dieu. L'élection cesse d'être un privilège ethnico-religieux pour devenir grâce offerte à tous sans discrimination et fondant une communauté universaliste, l'Eglise, réconciliation des juifs et des païens. Si telle est bien la thèse centrale de l'auteur, nous ne pouvons que la partager et lui savoir gré de l'avoir rappelé. Nous nous sommes d'ailleurs expliqué brièvement à ce sujet ici même, dans l'horizon plus limité d'une contestation des confusions théologico-politiques qui semblent tenter certains chrétiens face au problème de l'Etat israélien (cf. *Lumière et Vie*, les numéros 92 et 94). Nous avons dit alors combien certaines tentatives actuelles pour élaborer une nouvelle théologie d'Israël nous semblaient risquer à leur tour d'être déséquilibrées, faute de reconnaître pleinement les caractéristiques originales de l'Alliance nouvelle et les conséquences qui en résultent pour le rapport théologique entre le judaïsme, comme réalité religieuse close, et le christianisme. Madame Judant n'a pas totalement tort lorsqu'elle relève dans tel ou tel écrit contemporain un flottement, une sorte d'inconséquence au moins verbale, qui, à notre sens, voilent la signification la plus centrale de l'événement christique. Nous ne suivrons pas l'auteur lorsqu'elle paraît taxer d'hérésie un tel flottement. Il ne s'agit pas de cela ; très souvent, celui-ci n'est en effet que la rançon d'une difficile recherche, quand il n'est pas tout simplement l'expression doctrinalement maladroite d'une visée pastorale authentique. On en a eu récemment encore un exemple dans une mise en garde de l'épiscopat français, qui, pour dénoncer certaines confusions théologico-politiques, s'appuie sur des considérants qui opèrent des confusions analogues mais en sens inverse.

Ceci dit, nous ne pouvons pas être d'accord avec l'auteur sur un autre point, essentiel aussi au débat : la perspective du « salut d'Israël ». L'auteur semble minimiser la pensée des Pères à ce sujet, aussi interrogative que soit celle-ci. Surtout elle ne nous paraît pas honorer toutes les indications pauliniennes .Comme elle, nous ne pensons pas qu'on puisse extraire de son contexte le fameux verset 29 de *Romains* XI et en tirer l'affirmation que, selon Paul, l'élection, au sens fort de ce mot, perdure sur Israël. Trop d'autres textes néo-testamentaires vont à l'encontre de cette interprétation. Mais ceci ne doit pas obnubiler le fait que, dans l'*Epître aux Romains,* l'Israël non croyant apparaît aux yeux de Paul comme « chéri » de Dieu « à cause de leurs pères », bien qu'« ennemi selon l'Evangile ». Paul ici ne songe pas seulement aux individus mais bien au « peuple », contrairement à ce que pense Madame Judant. Celle-ci estime que l'Eglise « composée de juifs et de païens », telle que Paul la voit, est déjà réalisée et ne cesse de se réaliser par l'intégration progressive au cours de l'histoire de membres de la communauté religieuse juive à la communauté chrétienne. C'est vrai ; mais pour une part seulement. Il semble bien que pour Paul, et précisément devant l'échec de la prédication aux juifs, le problème se soit posé autrement. La majeure partie d'Israël n'acceptant pas de reconnaître en Jésus le Messie est-elle totalement « rejetée » de l'horizon du salut ? Sa réponse est nuancée. Elle n'est pas rejetée — c'est le mystère de la miséricorde divine — bien qu'elle ne soit plus bénéficiaire de l'élection qui, en Jésus-Christ, affecte désormais tout croyant, grec ou juif. Elle garde une place particulière dans le plan de Dieu : elle reste « chérie » de Dieu, en vertu de la première élection. A cause de cet amour particulier de Dieu à son égard, Israël demeure promis, après sa mise à l'écart provisoire, à une réintégration dans la plénitude de l'élection, par la reconnaissance de l'Elu, Jésus-Christ. Quand et comment « tout Israël sera sauvé » ? Cela nous échappe et appartient au mystère. La présence de juifs à l'intérieur de la communauté chrétienne est comme l'annonce prophétique et l'anticipation historique de cette « totalité » réalisée. Que cette situation actuelle de l'Israël religieux mais non-chrétien dans le plan du salut soit particulièrement difficile à cerner pour le théologien, c'est évident. Qu'il faille à ce dernier, par une dialectique respectueuse du mystère, tracer sa route entre, d'une part, l'affirmation d'une caducité certaine de la première élection et, d'autre part néanmoins, l'attestation de la permanence, après l'événement christique, d'une relation originale et positive de l'Israël encore non chrétien à la plénitude de l'élection, c'est nécessaire.

Madame Judant, pour faire valoir, et justement, un des termes de la dialectique, manque assurément l'autre. C'est pourquoi nous ne pouvons pas la suivre dans une vue qui ne met l'accent finalement que sur l'opposition radicale entre la religion juive et la religion chrétienne. Certaines déclarations du dernier chapitre nous paraissent particulièrement insoutenables au regard de l'enseignement paulinien et de Vatican II.

Quoi qu'il en soit des réserves importantes que nous avons cru devoir manifester, il reste que l'auteur a eu le courage de formuler nettement et longuement une pensée qui montre à tout le moins que le

problème théologique des rapports entre le christianisme et la religion juive contemporaine n'est pas simple et que l'auscultation de la tradition ecclésiale à ce sujet doit être menée plus avant qu'elle ne l'a encore été. L'élaboration d'une théologie correcte d'Israël est en avant de nous. Le livre présenté ici le montre *a contrario,* si je puis dire. Du moins a-t-il le mérite de rappeler, à temps et à contre-temps, positivement et négativement, qu'il n'est de recherche théologique authentique que dans la fidélité aux vraies sources.

Pierre-Réginald CREN

Arthur Michael RAMSEY, *God, Christ and the World,* Londres, SCM Press, 1969, 128 p., 7s. 6d.

ID., *Dieu, le Christ et le monde* (Coll. Christianisme en mouvement 11), Tournai-Paris, Casterman, 1969, 144 p., 10 f.

L'archevêque anglican de Cantorbéry examine quelques-uns des courants de la théologie contemporaine : le christianisme séculier d'Harvey Cox, de P. van Buren et de T. J. J. Altizer ; les interprétations existentialistes de la doctrine chrétienne de R. Bultmann et de ses épigones ; les problèmes posés par ce que le Nouveau Testament dit de Jésus, etc. En ce bref ouvrage, qui constitue le développement de quelques conférences, l'auteur ne prétend pas traiter à fond toutes ces graves questions. Mais il donne une orientation : « Le rôle des conflits théologiques contemporains, écrit-il, est de mettre en lumière les *idolâtries* qui nous guettent, nous chrétiens » (p. 121). Le remède, ajoute-t-il, est de reprendre tous les aspects de la foi telle que les auteurs du Nouveau Testament nous la présentent. Le Dr Ramsey s'y emploie brièvement en manifestant les splendeurs de la foi face aux dangers qui la menacent aujourd'hui.

René BEAUPÈRE

De doctrina Concilii Vaticani primi, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1969, 584 p.

Excellente initiative que d'avoir rassemblé dans ce beau volume, pour célébrer le centenaire de Vatican I, dix-sept études consacrées à ce Concile et publiées entre 1945 et 1964. Dix d'entre elles sont écrites en français ; les autres, en diverses langues. Nous ne pouvons, faute de place, qu'énumérer les sujets et les auteurs. Tout d'abord sur la Constitution *Dei Filius :* Doctrina de sino scripto traditionibus (A. Kerrigan) ; Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund (R. Schlund) ; La Constitution Dei Filius (R. Aubert) ; Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale (M. Caudron) ; Magistère pontifical ordinaire (P. Nau) ; Foi et raison (G. Paradis). Ensuite sur la Constitution *Pastor Aeternus :* L'unité de l'Eglise (L. Beauduin) ; Dottrina della Costituzione Pastor Aeternus (U. Betti) ; Potestas vere episcopalis (F. Dewan, en français) ; Primat und Episkopat (W. Kasper) ; Il problema dell' espicopato (G. Colombo) ; Le corps épiscopal uni au pape (J. Hamer); Obispo y Colegio episcopal (U. Dominguez del Val) ; L'infaillibilité pontificale privilège « personnel » ? (J.-P. Torrell) ; Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae (G. Dejaifve, en français) ; L'infailli-

bilité de l'Eglise in credendo et in docendo (G. Thils) ; La véritable conception de l'infaillibilité papale (A. Chavasse).

Ces études, dont plusieurs étaient difficilement accessibles, intéressent non seulement les historiens, mais aussi, entre autres, les dogmaticiens et, très particulièrement, les œcuménistes.

René BEAUPÈRE

V. VIE RELIGIEUSE ET SPIRITUALITÉ

Jean-Marie R. TILLARD, *Les religieux au cœur de l'Eglise,* Montréal, Cahiers de communauté chrétienne, 1967, 212 p. (Cf. Nouvelle édition, Paris, Ed. du Cerf, 1969, 181 p.).

Ce livre qui résulte du rassemblement de divers articles est riche et inégal à la fois. Pour dater en partie d'avant le Concile, il ignore nombre de problèmes que soulève actuellement la vie religieuse. La création d'un milieu de vie original qui ne se réduit pas à l'accomplissement d'une tâche au service de l'Eglise et des hommes a-t-elle un sens ? Les communautés religieuses arrivent-elles à une expression réellement collective de la foi ? L'appartenance à une famille religieuse suffit-elle à donner une raison de vivre et d'œuvrer ensemble ? La vie religieuse est-elle encore effectivement le signe du Royaume ? Autant de questions qui n'affleurent pas dans ces articles.

A défaut d'une problématique actuelle, le livre présente cependant une approche profonde du mystère de la vie religieuse. Tout en hésitant continuellement entre deux conceptions de la vie religieuse, celle d'un moyen pour tendre à la perfection de la charité et celle d'un signe de l'Absolu du Royaume, l'analyse qui est faite souligne heureusement que la communauté fraternelle a ceci de spécifique qu'elle se fonde sur un appel de Dieu seul et qu'elle a pour objectif de dévoiler la miséricorde de Dieu. Dans cette perspective, les vœux sont l'apprentissage d'une grande pauvreté spirituelle qui nous dispose à accueillir le don de Dieu. Le livre répond bien à son titre en manifestant l'appartenance de la vie religieuse au mystère de l'Eglise comme communion d'amour où s'actualise l'amour du Père pour les hommes en Jésus-Christ.

Jean-Claude SAGNE

IDEM, *Religieux, aujourd'hui* (Coll. Tradition et renouveau 5), Bruxelles, Ed. Lumen vitae, 1969, 210 p.

La recherche du P. Tillard, spécialement lors du Concile, s'est beaucoup attachée à la théologie de la vie religieuse. Suivant, par ailleurs, l'effort d'*aggiornamento* de nombreux instituts, il a constaté combien le manque de réflexion sur les valeurs essentielles conduit très vite à des impasses. C'est à cette réflexion sur la situation de la vie religieuse face aux exigences du renouveau que nous convient ces huit chapitres vigoureux et lucides. Ils font suite à un recueil d'études plus dogmatiques, *Les religieux au cœur de l'Eglise.* En la préface (p. 6), il nous est dit : « Au fond, (ces pages) ne veulent être pour tous et toutes qu'une invitation au courage ». A cet égard les

études sur l'insécurité, source possible d'une espérance plus vraie, et sur « l'autre dimension » nous ont paru des plus précieuses. Toujours nous sommes ramenés à l'essentiel : le jugement que l'Evangile permet de porter sur les situations, sans concessions trop faciles aux slogans du jour.

Ces pages sont à lire, plus encore à méditer. Elles sont une invite pressante à ne pas faire l'économie de la réflexion théologique profonde que requiert tout *aggiornamento* authentique. Que souvent encore le P. Tillard nous fasse partager fraternellement les richesses d'une pensée si lucide et équilibrée !

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Alexandre PRONZATO, *Religieuses pour demain*, Paris, Apostolat des éditions, 1968, 446 p., 24 f.

Non sans humour, A. Pronzato s'accuse d'une présomption sans bornes en publiant ce recueil. Les premières destinataires, des religieuses italiennes, l'ont absous et encouragé. Pour ce qui est de la version française, avouons notre malaise devant le parti adopté de « méditations-chocs » au style percutant (hyper-contemplation ! p. 415). Plus profondément, le succès d'un tel genre littéraire est trop lié à un certain contexte socio-religieux pour passer impunément dans un autre environnement. Une présentation des pages les plus suggestives — et il n'en manque pas dans le livre — aurait sans doute apporté davantage.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Clovis LUGON, *Les religieux en question* (Coll. Problèmes de vie religieuse 27), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 229 p.

De récentes statistiques dénombraient mille livres parus sur le prêtre durant la dernière décennie. Pour la vie religieuse, le butin ne doit pas être moins abondant. S'étonnera-t-on alors que les principaux intéressés soient parfois comme saturés ? Avouons qu'ils risquent d'être déçus par le livre de C. Lugon : un manque trop flagrant de méthode ne rachète pas, nous semble-t-il, d'excellentes intentions et des remarques fort pertinentes.

Le livre est composite : voulant lier à l'histoire concrète sa réflexion sur la rénovation de la vie religieuse, l'auteur, dans une première partie, retrace la monographie de l'abbaye cistercienne d'Aulps, en Savoie, fondée au XI[e] siècle. Histoire tristement classique, hélas, d'une ferveur qui dégénère en tiédeur, surtout sous l'influence des richesses.

La seconde partie se veut réflexion sur la situation et l'utilité des religieux aujourd'hui. En exergue, l'auteur avait cité P. Cérésole : « Donner des renseignements... rien que des renseignements... ». De soi, la formule est déjà discutable. Plus encore si elle sert à cautionner une accumulation de propos et de citations prises aux époques et dans les milieux les plus variés. Malgré sa bonne volonté, le lecteur s'essoufle ! A un tel rythme, les citations ne peuvent être situés dans leur contexte historique, ni livrer les richesses d'enseignement qu'elles

renferment. Enfin le livre se ressent d'une imprécision terminologique des plus dommageables concernant le terme « monastique ».

Il n'en reste pas moins vrai que si cette étude ne prend pas le problème sous ses vraies dimensions, l'insistance de l'auteur sur l'importance de la pauvreté est des plus légitimes et nous n'avons pas le droit de rester sourds à de tels appels.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Un nouveau style d'obéissance, Paris, Ed. du Cerf, 1968, 112 p.

Dans une analyse minutieuse, le P. Dominique Dubarle étudie les divers facteurs culturels influant sur la pratique et la conception de l'obéissance religieuse. L'insistance actuelle sur la liberté de la personne fait percevoir comme un droit la participation des religieux à l'élaboration des décisions les concernant. On désire que la relation avec le supérieur qui exerce l'autorité soit une relation avant tout d'homme à homme, avec une information réciproque. La démocratisation de la société et de la famille et la découverte de la spécificité du groupe comme entité psycho-sociale ont des répercussions sur le style de l'obéissance religieuse en mettant en valeur la nécessité d'un dialogue constant entre le supérieur, la communauté religieuse et le subordonné.

A ces courants qui affectent toutes les institutions de notre société s'ajoute, en propre, la remise en question de l'institution religieuse, qui pour plus d'un a perdu toute signification actuelle. Il en résulte un appel pour chacun à une éducation de la volonté et à une fidélité plus personnelle à l'essentiel de la vocation religieuse.

La spiritualité de l'obéissance religieuse subit un déplacement d'accent qui est non moins significatif : on se réfère moins au Dieu Créateur et *Père* qu'au Christ et à ses *frères*. Le P. Dubarle remarque à juste titre que Jésus ne conquiert sa liberté qu'en obéissant à son Père et en se situant dans une relation filiale. C'est dire que le vœu d'obéissance doit attester la valeur de ce type de relation.

Les autres contributions de cet ouvrage font ressortir l'opportunité de nouvelles formes de vie religieuse, de structures souples. L'obéissance apparaît en tout état de cause comme la source privilégiée de la liberté véritable et de la maturité. Le supérieur doit répondre à une demande qui se généralise et veut faire de lui l'animateur d'une équipe, celui qui assure l'unité d'un groupe et se rend le témoin des décisions prises par ce groupe. C'est du reste peut-être trop personnaliser le jeu de la relation d'autorité et trop exiger des qualités humaines du supérieur qui n'a pas forcément le tempérament et la formation d'un animateur de groupe.

Jean-Claude SAGNE

Pie-Raymond REGAMEY, *L'exigence de Dieu,* Paris, Ed. du Cerf, 1969, 232 p.

Premier volume d'une trilogie consacrée à la « redécouverte de la vie religieuse », l'ouvrage du P. Régamey sur *L'exigence de Dieu* témoigne, avec la vigueur que l'on connaît à son auteur, de l'urgence

d'une réinvention spirituelle des composantes de la vie religieuse. Au nom de sa conviction inébranlable et indéniablement courageuse de la primauté du spirituel, l'auteur frappe de taille et d'estoc, distribuant les coups et remontrances en tous azimuts !

La crise actuelle de la vie religieuse est ici mise au compte d'une moindre perception de la dimension eschatologique de la foi et de la situation axiale du mystère de la croix dans l'existence croyante. Le livre dénonce à juste titre l'illusion qu'il y a à demander une trop grande efficacité humaine et immédiate à ce signe du Royaume que veut être la vie religieuse : les signes du Royaume ne peuvent être que des signes de contradiction au regard de notre désir spontané de bonheur et d'épanouissement. La vie religieuse a son mystère qui ne saurait se réduire à l'accomplissement de prestations chiffrables.

La perspective que le P. Régamey dessine serait restrictive si elle ne préludait à deux autres études indiquant les conditions et les visages d'une rénovation des modes d'existence religieuse en fonction des appels inclus dans notre culture ; ce serait sans doute naïveté et abstraction que de ramener à un simple problème d'approfondissement spirituel la tâche de créer ou de restaurer des modes d'existence significatifs de l'absolu de la foi pour nos contemporains et nous-mêmes. Le propos du P. Régamey, dans ce premier livre, est d'indiquer la condition la plus urgente pour que les religieux soient en mesure d'entreprendre l'œuvre de destruction et de réinvention à laquelle ils sont impérieusement invités par la mutation socio-culturelle. Cette condition, dont la nécessité apparaît au moins de manière négative, si l'on prend en compte les échecs auxquels aboutit une vie religieuse privée du ressourcement d'une prière persévérante, c'est l'effort sans cesse repris de s'ouvrir à une expérience, vraiment personnelle et dépouillée, du mystère de l'amour de Dieu.

Jean-Claude SAGNE

Louis GUILLET, *Nuit de lumière, Introduction à Saint Jean de la Croix,* Tours-Paris, Mame, 1969, 198 p., 15,40 f.

« Jamais peut-être le contact vivant avec le docteur de la foi sans appui n'aura été aussi indiqué... que de nos jours ». Fort de cette conviction, le P. Guillet nous offre ici la première tranche d'une initiation à Jean de la Croix. C'est le fruit d'une longue et silencieuse fréquentation de la doctrine vivante du saint. Après quelques pages évoquant sa vie et ses activités apostoliques, sont analysés les procédés de composition de ses ouvrages. Vient alors l'interrogation directe des différents traités : un thème commun polarise-t-il et son chant et ses commentaires ? Une merveilleuse découverte nous est réservée : Jean de la Croix a pour seul but de nous aider à aimer Dieu de tout notre cœur.

Dans un effacement rigoureux — est-il meilleur éloge en l'occurence — l'auteur nous met en contact avec les *ipsissima verba* du saint. N'aurait-il pu cependant mentionner dans la bibliographie les si remarquables introductions du P. Lucien, largement utilisées dans son étude ? L'absence de référence aux lettres de Jean de la Croix étonne aussi : elles sont une source irremplaçable pour nous faire en-

trer dans les profondeurs de son cœur. Un tel travail, malgré toutes ses qualités, n'échappe pas à une difficulté inhérente à toutes les introductions ou initiations : elles veulent guider notre découverte, mais n'atteignent vraiment leur but que si le lecteur a déjà « rencontré » celui qui est à découvrir. Inévitable dialectique sans doute.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Charles DE FOUCAULD, *Contemplations,* préf. de Jean Daniélou, Paris, Beauchesne, 1969, 192 p., 14,50 f.

Monsieur Henri de Foucauld a bien voulu livrer au public ces textes inédits de Frère Charles sur la prière et la foi. La simplicité, l'authenticité spirituelle de ces notes fondent la remarque de J. Daniélou : « A un moment où tant d'âmes ont soif de prière, ces méditations correspondent à un immense appel ».

Une trentaine de lettres adressées à ses cousins de Pontbriand entre 1892 et 1916 terminent le recueil. Empreintes d'une grande délicatesse, elles nous montrent, en leur spontanéité, la chaude affection, pour ses proches, du Frère universel.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Dom Gabriel SORTAIS, *Les choses qui plaisent à Dieu,* Tours-Paris, Mame, 1968, 392 p., 21 f.

A la fin d'une longue vie, une religieuse confiait avoir rencontré beaucoup de bons prêtres, une seule fois un homme de Dieu. Dom Sortais en était un, tout rayonnant de joie lumineuse. A son contact, un verset de psaume montait de notre cœur : rien n'échappe à sa chaleur. Tel nous le retrouvons dans ce recueil de lettres et de conférences à ses moines, lorsqu'il était Abbé Général. Il nous est loisible d'apprécier une justesse de vue que devait confirmer Vatican II. Plus encore, c'est une sagessse qui nous est transmise : celle d'un vie informée par un intense désir de Dieu et livrée à ses frères. Le sens de la vie et le bonheur, il les avait trouvés dans l'accomplissement de ces choses qui plaisent à Dieu et nous ont été révélées, selon le mot de Baruch choisi pour titre.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

René VOILLAUME, *Retraite au Vatican,* Paris, A. Fayard, 1969, XX + 283 p., 18 f.

En 1929, Pie XI prit la décision d'instituer au Vatican une retraite annuelle. Presque toujours, depuis lors, confiée à des jésuites italiens, elle fut en 1965 prêchée par le P. Carré, prédicateur de Notre-Dame. De nouveau, en 1968, un prêtre étranger était invité, et cette fois les entretiens nous sont communiqués. En sa préface, Don V. Levi retrace l'histoire de ces retraites et cherche à dissiper un préjugé : il n'y a pas une double vérité et une double morale, une pour les clercs et une pour les laïcs.

Avec le fondateur des Petits Frères de Jésus, nous sommes entraînés dans une méditation toute centrée sur le Christ : croire en Jésus et s'abandonner à Lui, contempler le Père et aimer nos frères

avec Jésus, participer à son œuvre rédemptrice et être pauvres avec Lui. Sans avoir la même efficicence qu'une prédication entendue, « ces pages ont le pouvoir de répandre une façon vivante de comprendre le Christ et de répondre à l'attente de son amour divin ».

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Maurice BELLET, *Ceux qui perdent la foi* (Coll. Christus), Paris, Desclée De Brouwer, 1965, 162 p.

Ce livre propose une méthodologie du dialogue entre le croyant et l'ex-croyant. Mais il faut s'entendre sur le terme « méthodologie ». Rien de plus précieux que les ouvrages de méthode s'ils ne sont pas des recueils de recettes alors qu'ils doivent être une initiation. Or ici, pas de techniques, même si l'on sent affleurer presque partout un flair psychologique très sûr. Car l'auteur nous conduit à une mise en question de ce qui, dans le croyant lui-même, peut empêcher l'ex-croyant de s'exprimer à lui-même son propre cheminement spirituel. En ce sens, un ouvrage neuf, de grande valeur pastorale et même spirituelle.

Un ouvrage qu'il serait vain de résumer, car il faut en épouser la démarche, et non sans effort. Car, si le style est aisé, la pensée est dense et l'expression, parce que rigoureuse, généralement abstraite. Mais une carte routière aussi est abstraite.

Claude BOURGIN

Luc-Henri GIHOUL, o.p., *Sainteté de pécheur*, Bruxelles, Ed. Vromant, 1967, 244 p., 140 f.b.

Eugène ROCHE, s.j., *La condition de pécheur*, Le Puy-Lyon, Ed. Xavier Mappus, 1966, 160 p., 10,20 f.

Partant de points de vue assez différents : la notion contemporaine de sainteté dans un monde pluraliste (P. Gihoul), se constater pécheur et vivre en conséquence (P. Roche), ces deux ouvrages sont sous-tendus par une conception dynamique de la sainteté. Accepter un équilibre de marche est une loi.

Professeur de dogme et de morale, le dominicain belge s'occupe aussi de catéchèse. Un souci pédagogique affleure constamment dans son texte simple, clair et direct. Avec la revalorisation de notions bien oubliées d'humilité, d'abandon, de nombreuses citations constituent un des apports des plus intéressants. Riches et variées, elles incitent à la réflexion et nous font oublier la rédaction apparemment hâtive de certaines pages et des négligences (emploi assez incohérent des majuscules, etc.) auxquelles une correction plus attentive des épreuves aurait pu remédier.

Constatant avec bien d'autres que le sens du péché est une des valeurs les plus démonétisées, le P. Roche voudrait nous aider à retrouver son sens authentique. Trois grandes parties dans son livre : la découverte du pécheur, la tentation, la conversion. La vie de l'homme est un affrontement constant. La conversion, condition permanente de notre marche vers Dieu, porte sur tout ce que nous avons et sur tout ce que nous sommes.

Insistant davantage sur l'un ou l'autre pôle de notre vie de fils de Dieu, les deux auteurs nous rappellent, de façon largement accessible, la condition essentielle de toute vie chrétienne : notre sainteté est une Pâque.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Albert-Marie BESNARD, *Propos intempestifs sur la prière,* Paris, Ed. du Cerf, 1969, 158 p.

Les propos tenus dans ce livre sont de ceux qu'il faut savoir laisser pénétrer en soi. Le temps n'est plus aux grands discours, traités et sommes sur la prière : il faut retrouver la pratique, l'art et le goût de la rencontre de Dieu. Ce livre nous invite à suivre les voies profondes de l'oraison chrétienne en offrant une suite de textes courts, fraternels, pleins de conseils judicieux. En vérité, il ne s'agit pas d'un livre qu'on lit pour s'instruire, mais bien plutôt d'un maître qui parle afin de vous aider à vivre avec Dieu. Ses méditations sobres et imagées, dont la lecture ne doit pas être continue sous peine d'en perdre le suc, sont à recommander : il n'est pas si fréquent que des propos sur la prière soient suggestifs au point de donner envie de prier.

Alain DURAND

VI. DIVERS

Georges DUMÉZIL, *Heur et Malheur du Guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens,* Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 152 p.

Avec ce petit livre dense, G. Dumézil poursuit la mise au point et la publicaiton de ses recherches passionnantes sur l'idéologie des trois fonctions chez les Indo-Européens (administration du sacré et du droit ; de la force physique ; de l'abondance et de la fécondité). La grosse somme de *Mythe et Epopée* I (1968) avait remarquablement établi cette tripartition, reconnue dès 1938, pour les principaux secteurs du champ indo-européen. *Heur et Malheur du Guerrier* en est la suite. Dumézil se penche sur les caractéristiques de la deuxième fonction, dans trois esquisses, qui reprennent, mais avec des modifications parfois considérables, des parties importantes d'*Aspects de la fonction guerrière* (1956) et de *Mythes et dieux des Germains* (1939), ainsi que quelques articles de la *Revue d'histoire des religions.* Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire primitive de notre culture indo-européenne, à la genèse de ses dieux et de ses modèles sociaux, savent trop l'importance de l'œuvre comparatiste et structuraliste de Dumézil, pour qu'il soit bien utile de les inviter à lire *Heur et Malheur :* ils s'y précipiteront.

Pierre-Réginald CREN

Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* I. *Economie, parenté, société,* II. *Pouvoir, droit, religion,* Paris, Ed. de Minuit, 1969, 380 et 326 p.

Le titre est sans doute rébarbatif pour un grand public. Et pourtant, même pour lui, les investigations ici présentées ont un grand

intérêt. De l'Inde à l'Ecosse, de la Norvège à l'Iran, nous parlons tous des langues qui ont un ancêtre commun : l'indo-européen. Et dans notre vocabulaire, issu du grec et du latin, nous véhiculons sans le savoir une archéologie et une histoire de significations, remontant à des faits de civilisation très lointains mais qui continuent à nous marquer inconsciemment. E. Benveniste, linguiste éminent, en analysant l'évolution des sens (et non plus seulement celle des formes du vocabulaire), élucide précisément certains de ces faits de civilisation dans lesquels notre propre histoire et celle de notre langage plongent leurs racines. L'historien des idées, le théologien lui-même, ne pourront plus se dispenser de se référer à ce *Vocabulaire,* lorsqu'ils voudront, par exemple, situer les concepts de foi, de religion ou de sacré (nous reviendrons sur ce sujet). Ajoutons que, l'érudition de Benveniste n'étant jamais pesante, ce livre se lit avec plaisir même par un non spécialiste. Des sommaires consistants en tête de chaque chapitre permettent de se repérer utilement avant d'entrer dans les analyses. Ils sont dus à J. Lallot, qui a aussi établi de précieux indices et un tableau des langues indo-européennes remarquable dans l'ensemble.

Pierre-Réginald CREN

NITYABODHANANDA, *Mythes et religions de l'Inde,* Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1967, 208 p., 10 illustr.

Ce livre est assurément bien mince pour couvrir le champ indiqué par son titre. Décrire les dieux majeurs de l'hindouisme, présenter le jaïnisme, le bouddhisme, le vaïshnavisme (dévotion à *Vishnu*), le shivaïsme, le sikhisme, le zoroastrisme en si peu de pages est une gageure. Deux pages sont consacrées au christianisme et à l'Islam. Ce n'est donc pas dans cet ouvrage qu'on cherchera une initiation historique un peu rigoureuse aux mythes et religions de l'Inde. L'intérêt de ce livre est ailleurs : dans le point de vue de l'hindouisme vivant qui s'y exprime. C'est à partir de sa propre expérience religieuse, que le *swami* N., de l'ordre de *Ramakrishna,* présente et juge, en fonction d'un public occidental, les traditions religieuses qui cohabitent en Inde. Ce qui nous vaut des réflexions suggestives sur la relation du mythe, du culte et de la religion : nous y reviendrons. Dans la table des matières, lire : *vaïshnavisme,* au lieu de : *vaïshavisme.*

Pierre-Réginald CREN

Le Kojiki (*Chroniques des choses anciennes*), introd., trad. intégrale et notes par Masumi et Maryse SHIBATA, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1969, 268 p.

Le *Kojiki* est, avec le *Nihonshoki,* la source la plus ancienne et la plus vénérable de l'histoire et de la mythologie du Japon. Recueil de vieilles traditions orales, récitées aux fêtes solennelles, il nous permet d'atteindre aux couches culturelles les plus lointaines et les plus permanentes de l'âme japonaise, même après que celle-ci eut subi l'influence très forte du bouddhisme. Le *Kojiki* est encore aujourd'hui un des livres de base du shintoïsme. C'est dire l'intérêt majeur

qu'offrent pour l'historien, le mythologue ou simplement le grand public attiré par la connaissance de l'homme japonais, ces généalogies de dieux et d'empereurs. Sauf erreur, nous n'avions jusqu'ici en langue européenne qu'une traduction anglaise datant de la fin du siècle dernier. La traduction française que nous donnent M. et M. Shibata est donc un événement. Une longue introduction permet de situer le *Kojiki* dans l'histoire du Japon et des mythologies. On sera reconnaissant enfin aux traducteurs pour le tableau synthétique qu'ils ont établi de la généalogie touffue des *kami* (« divinités »).

Pierre-Réginald CREN

Adriana ZARRI, *L'impatience d'Adam, Essai d'ontologie sur la sexualité* (Coll. Nouvelle recherche), traduction de l'italien par Jules Gritti et Gabrielle Fafart, Toulouse-Paris, Privat et P.U.F., 1968, 168 p.

Simone de Beauvoir, avec son intelligence aiguë et son opiniâtreté passionnée, a tout fait pour décaper les idéologies millénaires qui recouvraient les rapports de l'homme et de la femme et tendaient à inférioriser celle-ci. Elle a magistralement démontré que ce qui paraissait fondé en nature immuable (la vocation éternelle de la femme) était avant tout culture historique et mythologie. Cette élucidation corroborait un demi-siècle de féminisme social et politique. La plupart des écrivains religieux, sinon des théologiens, ont accepté aujourd'hui sa problématique : phénoménologie et psychanalyse existentielle sont devenues les bases vraisemblables de toute réflexion sur la sexualité.

Voici qu'Adriana Zarri paraît se situer à contre-courant : l'homme et la femme sont posés dans leur *différence* plutôt que dans leur égalité. A contre-courant ? A bien réfléchir, il apparaît plutôt que l'auteur a emjambé certains courants fort répandus jusque dans les années cinquante, pour rejoindre à sa manière les recherches plus contemporaines sur le langage qui signifie par un jeu d'écarts, de différences, plus que liaisons naturelles. Pensons par exemple à ces dissymétries où le terme masculin est à la fois tout et partie, mais où le terme féminin est davantage marqué par sa position et ses résonnances singulières.

Mais le propos de l'auteur est bien au-delà du temps opportun ou du contretemps. Il est résolument ontologique, ou plus exactement ontogénétique. Tout s'origine dans l'Un qui, loin d'être une monade figée dans une transcendance statique, est mystérieusement riche d'un dynamisme intérieur qui se fait don, engendrement, circuit d'amour : l'Un trinitaire de Dieu, l'un dialectique de l'homme, l'Un engendrant le multiple.

Propos ontologique qui débouche sur une philosophie religieuse. Ce n'est pas trop dire que présenter Adriana Zarri comme l'héritière de Maurice Blondel. La Trinité et l'intime dynamisme de l'Etre divin, l'Incarnation et le temps de l'Eglise, le rapport Eve-Marie, l'Eschatologie, deviennent les modèles ultimes de l'humain, les mystères de

référence de la sexualité. Philosophie religieuse *valide* par la cohérence des implications. La vérité d'existence de ces modèles est postulée et l'acte de foi opte pour l'existence en vérité.

Jules GRITTI

André ALSTEENS, *Dialogue et sexualité* (Coll. Feuilles familiales), Tournai-Paris, Casterman, 1969, 352 p., 24 f.

Ce n'est pas pour céder à la mode du jour que l'auteur nous entretient de dialogue et de sexualité. Il rappelle les exigences souvent oubliées qu'implique un véritable dialogue, cet échange de parole et de silence, capable de transformer les relations humaines. La sexualité, qui ne peut être confondue avec la génitalité, marque de son empreinte toutes nos relations aux différentes phases de notre développement. Le temps de l'enfance, de l'adolescence et finalement du choix conjugal est celui d'une croissance au cours de laquelle la sexualité doit acquérir sa signification humaine. Le dialogue des époux, des parents avec les enfants, ainsi que les relations de la vie quotidienne, font l'objet d'une étude approfondie, à la fois rigoureuse et nuancée. Finalement, c'est le dialogue avec Dieu que l'auteur envisage dans sa relation à la sexualité. Cet ouvrage, écrit dans une langue simple et agréable, peut éclairer utilement et aider à un véritable développement.

Alain DURAND

Cette année à Jérusalem, Paris, Ed. du Centurion, 1969, 204 p.

Ce nouveau « guide du voyage en terre sainte » (c'est le sous-titre) est l'œuvre collective d'A. Brunot, J. Le Bras, Jean et Jacques Potin. Il comprend trois parties : introduction (géographie, histoire, grandes religions) ; description des sites ; choix de messes et de cantiques. Il est plus simple, moins technique que les *Itinéraires bibliques* (cf. *L. et V.* n° 79, p. 141) et son domaine est moins vaste : à part six pages consacrées au Liban et trois au Sinaï, il se limite strictement à la « Palestine » cis-jordanienne. S'il comporte quelques cartes géographiques élémentaires, il ne donne presque aucun plan de ville ou de site. Par contre il ne se contente pas d'indiquer les références bibliques principales mais propose de brefs commentaires spirituels.

René BEAUPÈRE

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 2me trimestre 1970

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

publiée cinq fois par an

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier

France : 25 francs. Abonnements de soutien : 30 francs
Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Belgique et Luxembourg : 350 francs belges
La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance,
Bruxelles C. C. P. 1291.52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem
C. C. P. : 85843

Italie : 4 200 lires
Pia Societa San Paolo, 8, via Pio Decimo, 00193 Rome
C.C.P. : 1.18976

Canada et U.S.A. : 9 dollars canadiens et 8 dollars américains
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse : 27 francs suisses
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg
C. C. P. : IIa 1975

Autres pays : 35 francs
Lumière et Vie, C. C. P. : Lyon 3038-78

*
* *

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,30 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

LVMIÈRE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2e

Tél. 37-49-82 — C.C.P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers disponibles

8. *Crise de la morale* .... 6 f.
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme* .... 6 f.
24. *De l'immortalité de l'âme* 6 f.
32. *Suicide et euthanasie* .. 6 f.
33. *Réflexions sur le miracle* 6 f.
34. *L'évolution humaine* ... 6 f.
35 *Transmission de la foi et catéchèse* .... 6 f.
36. *Le Rédempteur* .... 6 f.
37. *Israël* .... 6 f.
38. *La guerre* .... 6 f.
39. *L'argent, I* .... 6 f.
40. *Aspects du protestantisme* 6 f.
41. *L'espérance* .... 6 f.
42. *L'argent, II* .... 6 f.
43. *Conception chrétienne de la femme* .... 6 f.
44. *Amour de Dieu, amour des hommes* .... 6 f.
45 *Le Concile œcuménique* 6 f.
46. *La prédication* .... 6 f.
47. *La conversion* .... 6 f.
48. *Création et créature* .... 6 f.
49. *Autorité et pouvoir* ... 6 f.
50. *Vivre dans le monde* ... 6 f.
51. *La confirmation* ...... 6 f.
52. *Le ciel* .... 6 f.
53. *La tentation* .... 6 f.
54. *Cinéma et vie chrétienne* 6 f.
55. *Les Eglises d'Orient* .. 6 f.
56. *Marie et le salut du monde* .... 6 f.
57 *Le Christ-Roi* .... 6 f.
58. *Jour de fête, jour d'ennui* 6 f.
59. *Concile et réforme dans l'Eglise* .... 6 f.
60. *L'amour et le temps* .... 6 f.
61 *Liberté du chrétien* .... 6 f.
62. *Jésus, fils de l'homme* .. 6 f.
63. *Laïcs et mission de l'Eglise, I* .... 6 f.
64 *La communion anglicane* 6 f.
65. *Laïcs et mission de l'Eglise, II* .... 6 f.
66. *Dieu se tait* .... 6 f.
67. *L'Esprit et les Eglises* .. 6 f.
68. *La mort* .... 6 f.
69. *La liberté religieuse* .. 6 f.
70. *Sacrement de pénitence* . 6 f.
71. *Théologiens et mission de l'Eglise* .... 6 f.
72. *Christ notre Pâque* .... 6 f.
73. *L'Eglise et le monde* .. 6 f.
74. *Après le Concile, I* .... 6 f.
75. *La prière* .... 6 f.
76-77. *Les prêtres* .... 6 f.
78. *Satan* .... 6 f.
79. *Le pèlerinage* .... 6 f.
80. *Christianisme et religions* 6 f.
81. *Exigences du renouveau liturgique* .... 6 f.
82. *Le mariage* .... 6 f.
83. *Communion des saints* . 6 f.
84. *Eucharistie et unité* .... 6 f.
85. *Les pauvres* .... 6 f.
86. *Les malades* .... 6 f.
87. *Il est descendu aux enfers* 6 f.
88. *Le langage et la foi* ... 6 f.
90. *La ville* .... 6 f.
91. *La violence* .... 6 f.
92. *Israël et la conscience chrétienne* .... 6 f.
93. *L'Eglise aujourd'hui* ... 6 f.
94. *Vivre l'Eucharistie* ..... 6 f.
95 *Prospective pour une éthique* .... 6 f.
96. *La vie religieuse* ...... 6 f.
97. *La sexualité en procès* .. 6 f.

Cahiers à paraître

98. *Qu'est-ce que croire ?*
99. *Les communautés de base*

Prix indiqués valables pour la France et la Communauté
Pour l'étranger, les majorer de 0,50 f.

PRIX : France, **6,00** f.
Etranger, **6,50** f.